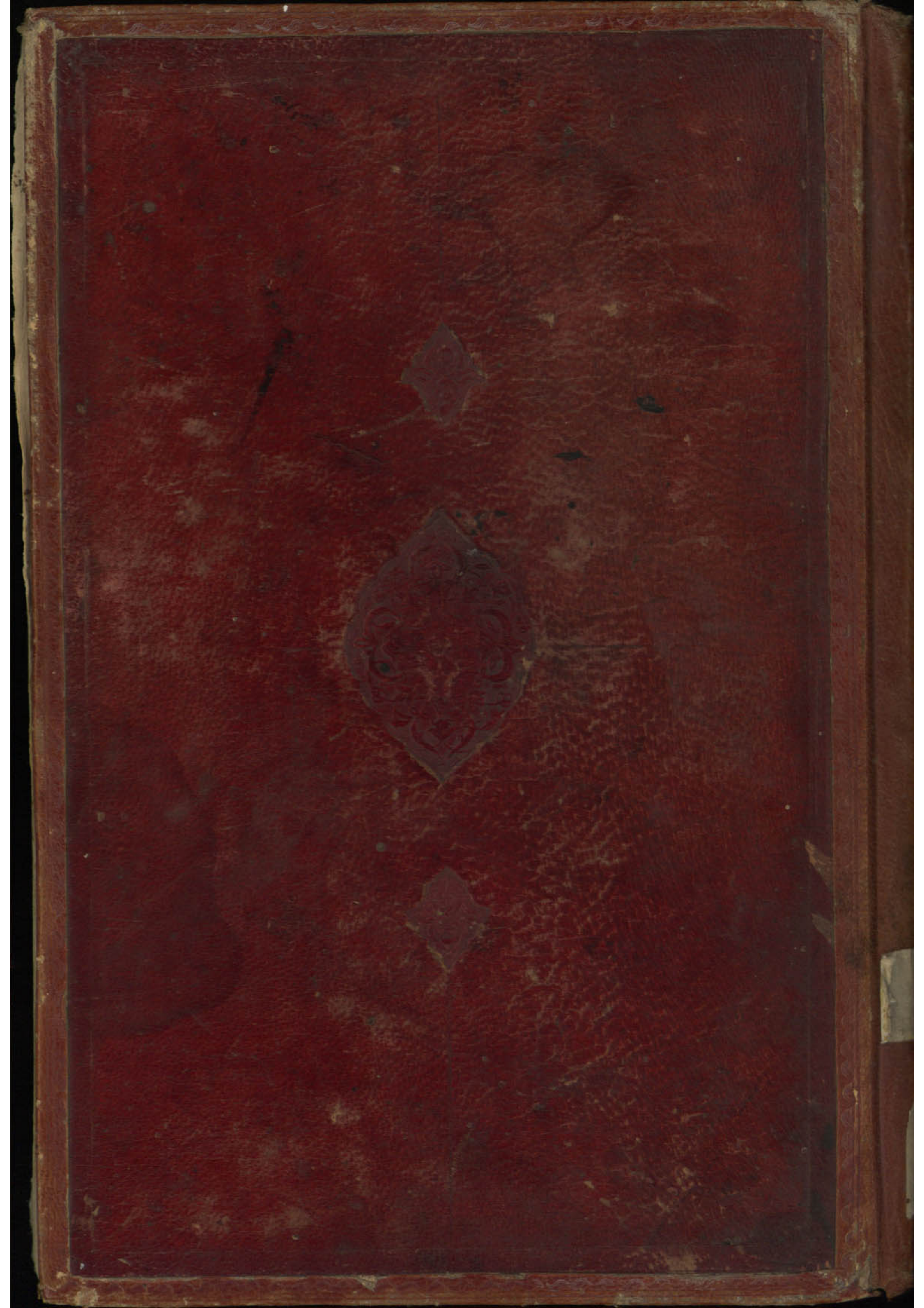




شرح منهاج الوصول في علم الاصول

تاليف الامام العالم العلامه
السيد العبري
تغمده الله برحمته
واسكنه فسيح
جنته
امين



شرح منهاج الوصول
في علم الاصول

تاليف الامام العالم العلامه
السيد العبري
تغمده الله برحمته
واسكنه فسيح
جنته
امين

بسم الله الرحمن الرحيم ۝ وبه التوفيق والاعانة

الحمد لله الذي اعلى معالم الاسلام، وبيّن لطرق المعاش والمعاد قوانين الشرع والاحكام والصلاة على نبيه خير الانام، محمد عليه السلام وآله البررة الكرام **اما بعد** فان الطلبة لما رأونا كتبنا في شرح بعض المختصرات من مصنفات الحبر المدقق والبحر المحقق الجامع بين المعقول والمنقول المبين لقواعد الفروع والاصول اقضى القضاة والحكام اسوة افاضل الانام ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين عبد الله ابن ابي القاسم ابن عمر البيضاوي تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه وافيا لحل ذلك الكتاب منزها عن الاخلال والاطناب مفرغا في قالب الحسن والكمال موجها غاية التوجيه الذي هو السحر الحلال في عالم القيل والقال التمسوا مني شرح جميع مختصراته مرة بعد اخرى فاستعفيت مرة للميل للاشتغال بما هو اهم واحرى فلما تواتر الاستدعا والسؤال ولم يبق للمطل والمدافعة متسع ومجال ثنيت عنان القلم نحو مرغوبهم واظفرتهم في مقترحهم ومطلوبهم وابتدأت بشرح المختصر المسمى لمنهاج الوصول الى علم الاصول ناويا ان اخرني الله تعالى في الاجل وساعدني القدر للاشتغال بشرح المختصر الثاني المسمى بالغاية القصوى في دراية الفتوى اذ تقديم اصول الفقه على الفقه اوجب واولى فاعلا كل ذلك رجاء ان يجعل لي لسان صدق في الآخرين ويتوفاني في اعلى عليين مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين انه جدير بحصول رجاء الراجين وها انا اشرع في شرح ما انا متصد لشرحه متوكلا على العزيز الوهاب وملهم الصواب فانه المرجع واليه المآب **قوله** اصول الفقه معرفة دلائل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد **اقول** لما وجب على الطالب في كل علم ان يتصوره ليكون له التوجه اليه قدم تعريف اصول الفقه وقال اصول الفقه معرفة دلائل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد فنقول في شرحه اعلم ان العلم المسمى باصول الفقه عند المصنف عبارة عن معرفة دلائل الفقه اجمالا اي جميع دلائله لكن اذا الجمع المضاف مستغرق كما سيجيء وعن معرفة كيفية استفادة الاحكام الشرعية من تلك الدلائل في الشرائط التي يصح معها الاستدلال بتلك الدلائل ككونها سالمة عن المعارض او راجحة عليه وبالجملة الامور التي تكون المجتهد مجتهدا كما سيجيء وعن معرفة كيفية حال من يستفيد الاحكام الشرعية من وجوب الاجتهاد عليها والاستفتاء **قوله** معرفة دلائل الفقه خرج عنه معرفة بعض دلائل الفقه فان ذلك لا تسمى اصول الفقه وان لم تعتبر الدليل هاهنا لانه شرع في كتاب المصباح وقد شرحنا [illegible] **وبقوله** اجمالا خرج عنه علم الخلاف والفقه اذ الادلة المبينة فيهما لما كانت مفصلة في

سابل

مسائل جزئية باعيانها لم تكن اجمالية بل تفصيلية اذ المراد بالعلم الاجمالي بالادلة هو العلم بان الادلة مطلقا في الشرع ماذا لا ان دليل كل مسئلة جزئية ماذا فان ذلك علم بالادلة تفصيلي واما ذكر الكيفيتين لا لحترز به عن شيء بل ليستوعب جميع ابواب اصول الفقه وفي هذا التعريف نظر فان الصحابة كانوا عارفين بادلة الفقه والكيفيتين مع انه لا يطلق عليهم اسم الاصولي اذ المعرف لنا هاهنا هو هذا المدون الاصطلاحي الا ترى ان الاعراب لا يقال لهم النحويون وانهم ما حوا على المعاني والبيان وان كانوا عارفين به كيف يحترز عن الخطا في تادية اصل المعنى مطلقا وفي تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره وفي ايراد لازم المعنى باساليب مختلفة الدلالات بل التعريف الصحيح له ان يقال اصول الفقه علم يطلب فيه ادلة الفقه والكيفيتان **قوله** والفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية **اقول** هذا البحث يستدعي توطئة مقدمة ذكروها وان كان فيهما منها وهو ان العلم هاهنا محمول على الاضافة فلا بد له من متعلق وهو اما امر قائم بنفسه وهو الذات كالجوهر او لا وحينئذ اما ان يكون تاثيرا في الغير وهو الفعل كالتبريد او لا وحينئذ اما ان لا يكون مفيد النسبة وهي الصفة الحقيقية كالقدرة او يكون مفيد النسبة وهي اما ان تكون نسبة لها يرتبط الفعل بذات المكلف او لا والاول الحكم الشرعي والثاني اما ان تكون نسبة ايجابية او سلبية او لا والاول الحكم التصديقي كقولنا الانسان حيوان ناطق والثاني الحكم التقييدي والحكم اما مستفاد من العقل وهو الحكم العقلي كقولنا الواحد نصف الاثنين او من الشرع وهو الحكم الشرعي وحينئذ اما ان لا يكون متعلقا بكيفية عمل وهو الحكم الشرعي الاصلي كقولنا الكتاب حجة او متعلقا بها وهو الحكم الشرعي العملي والحكم الشرعي العملي اما ان يكون مشهورا كونه من الدين بحيث يعرفه المقلد من غيره وهو الحكم الشرعي العملي البديهي كقولنا الصلاة واجبة او لا وهو الحكم الشرعي العملي الكسبي وحينئذ ان كان حاصلا لمن يتعالى عن الكسب فهو الحكم المعلوم لله تعالى وان كان لغيره فان كان مستفادا من الوحي فهو الحكم المعلوم له عليه السلام او لا فان كان مقتبسا عن دليل شرعي فهو الحكم الفقهي كقولنا النبيذ حرام للاسكار كالخمر او لا وهو الحكم التقليدي سواء كان مستفادا من افواه العلما او من الكتب الفقهية وزعم الخنجي ان الفعل مبدا كلنا [illegible] يعرف بين الفاعل والفعل اذا عرفت هذا **فنقول** انما اردف تعريف اصول الفقه بتعريف الفقه لان لفظ الفقه ماخوذ فيه وليست ماهيته بديهية فيجب علينا ان نبين ماهيته **فنقول** الفقه في اللغة الفهم تقول فقهت كلامك اي فهمته ومنه قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمون وفي الاصطلاح عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من الادلة التفصيلية لتلك الاحكام فبقوله العلم يدخل فيه [illegible]

في جميع وتقييد العلم بالاحكام خرج عنه العلم بالذوات والصفات والافعال وقوله
الشرعية خرج العلم بالاحكام الغير الشرعية سواء كانت عقلية كاحكام الهندسة
او غيرها كاحكام النحو وقولنا العملية خرج العلم بالاحكام الشرعية التي لا تتعلق ببيان عمل
بل ببيان اعتقاد كمسائل الكلام وقولنا في صفة العلم المكتسب خرج العلم بكون اركان
الاسلام منه بينا فانه كونه من الدين يعلم بالشهرة حتى علمه المقلدين وغيره وخرج ايضا
علم الله تعالى بتلك الاحكام فانه غير مكتسب وقولنا من ادلتها خرج علم الرسول بالاحكام
فانه مستفاد من الوحي في راي وخرج ايضا علم المقلد بكل الاحكام التي يتلقفها العوام
من افواه الفقهاء وخرج ايضا وخرج العلم بالاحكام المكتسب من الكتب الفقهية
ووصفنا الادلة بالتفصيلية احترازا عن علم الخلاف فان الادلة المذكورة فيه اجمالية لانهم
انما يستدلون في دعاويهم بالمقتضي وبالنافي من غير تعيين للمقتضي والنافي فان قلت
ادلة علم الخلاف ان كانت اجمالية فلا تخرج من تعريف اصول الفقه بقوله اجمالا وان كانت
تفصيلية فلا تخرج من تعريف الفقه بقوله التفصيلية قلت ادلة الخلاف تفصيلية
من حيث كونها منصوبة في مسائل جزئية باعيانها اجمالية من حيث عدم التعيين فالمراد
بقوله اجمالا في تعريف اصول الفقه هو المعنى المقابل للحيثية الاولى وبقوله التفصيلية
في تعريف الفقه المعنى المقابل للحيثية الثانية وفيه نظر فان ارادة اللفظ المشترك
من غير قرينة صارفة الى المراد لا يجوز في التعريفات وانما جعل المكتسب صفة للعلم
لا للاحكام لان الاحكام انما هي خطاب الله تعالى كما سيجيء وهي ليست مكتسبة عن شيء
بل المكتسب انما هو العلم بها لا نفسها فلذلك وصف العلم بالاكتساب دون الاحكام
ومن هذا علم ضعف قول الفاضل المراغي حيث قال وانما جعل المكتسب صفة للعلم
لا للاحكام اذ لو جعل صفة لها لكان علم المقلد فقها ضرورة ان الاحكام المعلومة له
مكتسبة من ادلتها التفصيلية في نفس الامر فان الاحكام في نفس الامر غير مكتسبة
عن شيء كما عرفت **قوله** قيل الفقه من باب الظنون قلنا المجتهد اذا ظن الحكم
وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن فالحكم مقطوع
به والظن في طريقه **اقول** اعترض على تعريف الفقه وقيل ان الفقه من باب الظنون لانه
مستفاد من الادلة السمعية التي لا تفيد الا الظن كما تبين في موضعه وحينئذ لا يجوز
اخذ العلم في تعريفه اذ الظن قسيم للعلم ولا يجوز تعريف قسيم الشيء به واجاب
الحنفي عنه بان المراد بالاحكام وجوب العمل بها وذلك الوجوب ثابت على المجتهد بدليل
قطعي هو الاجماع وذلك لان المجتهد اذا عرف دليل اباحة النبيذ وادى اجتهاده
اليها حصل له ظن اباحته والاجماع منعقد على انه يجب العمل بموجب ظنه ومن ههنا

حصلت عنده مقدمتان قطعيتان احداهما ان الاباحة المذكورة مظنونة للمجتهد والاخرى
كل مظنونة يجب العمل بها فالاباحة المذكورة يجب العمل بها قطعا فاذن وقع الظن في الطريق
لانه صار جزءا من المجهول في المقدمة الاولى واجاب الفاضل المراغي بان قال لا نسلم
ان الفقه ظن بل هو علم لان المجتهد اذا اجتهد وغلب على ظنه ان الحكم في الصورة الفلانية
كذا وجب عليه الفتوى بما ادى اليه ظنه والعمل به لان الدليل القاطع وهو الاجماع والدليل
المذكور في باب القياس وهو انه لا يجوز ترك العمل بالراجح المظنون والعمل بالمرجوح الموهوم
دل على وجوب اتباع الظن واذا كان الحكم كذلك فالحكم مقطوع به والظن انما وقع في
طريقه فظهر ان الفقه علم ثم قال وهذا الجواب مبني على ان الاجماع او الدليل المذكور
قطعي مفيد للعلم ولكنه ممنوع اما الاول فلابتنائه على الادلة الظنية عند المصنف
واما الثاني فلانه منقوض في صور كثيرة بادلة ظنية وكلا الجوابين غير مرضي اما جواب
الحنفي فلان المراد بالاحكام لو كان وجوب العمل بها لكان الفقه عبارة عن العلم بوجوب
العمل بالاحكام لكن ذلك باطل اتفاقا فادخال الظن في العلة والطريق على جزء المجهول من
المقدمة الاولى فيه تعسف واما جواب الفاضل المراغي فلانه ما لزم من
مقدمتيه الا وجوب العمل بالحكم وقد عرفت ان ذلك ليس فقها واما كون العلم
بالحكم قطعيا فما لزم منهما وهو ظاهر وايضا لم يبين معنى قوله والظن في طريقه واما
اعتراضه على حجية الاجماع فغير وارد لان تمسك المصنف في حجية الاجماع
بالقرآن لا ينافي قطعيته لجواز ان يكون الاجماع عنده ايضا قاطعا مفرعا
وايراد النص ليكون النقل في حجية الاجماع موافقا للعقل واما اعتراضه
على حجية الدليل المذكور فسيجيء الجواب عنه في موضعه واقول في توجيه
الجواب وهو قوله قلنا الحكم مقطوع به والظن في طريقه هو ان المجتهد اذا غلب على
ظنه ان الحكم في المسئلة الفلانية كذا وجب عليه العمل به للدليل القاطع على وجوب
اتباع الظن واذا وجب عليه العمل بذلك يكون العلم بحكم المسئلة اعني الفقه قطعيا
لانا حينئذ نركب قياسا هكذا حكم هذا مظنون وكل مظنون يجب العمل به
فحكم هذا يجب العمل به واذا وجب العمل بحكم علم قطعا ان حكم الله تعالى في تلك المسئلة
ذلك لانه لو لم يجب العمل به قطعا وحينئذ نصير القياس هكذا حكم هذا مظنون وكل
مظنون يجب العمل به وكل ما يجب العمل به فهو معلوم قطعا فحكم هذا معلوم قطعا
فعلم ان العلم بالاحكام الشرعية اعني الفقه قطعي واما الظن فلما كان وسيلة الى هذا
العلم قال والظن في طريقه **قوله** ودليله المتفق عليه بين الائمة الكتاب والسنة
والاجماع والقياس ولابد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها

لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب. **أقول**: الضمير في قوله ودليله راجع إلى الفقه والمراد أنها الأدلة المتفق عليها من الأربعة الكتاب والسنة والإجماع والقياس فلا يشكل بمخالفة طائفة في القياس وأخرى في الإجماع ولذلك لم نقل ودليله المجمع عليه. ولا بد للأصولي من تصور الأحكام الخمسة ليتمكن من إثباتها ونفيها في أفراد المسائل فإن من لم يعرف الوجوب والإباحة مثلاً كيف يتمكن من إثبات الإباحة أو نسخ الوجوب. ولما كان علم أصول الفقه معرفة دلائل الفقه والكيفية وكانت أدلة المتفق عليها أربعة وبينهم من ذلك أنه من الدلائل ما اختلف فيه ولا بد للأصولي من تصور الأحكام لا جرم رتبنا علم أصول الفقه في هذا المختصر على مقدمة لتصور الأحكام وما يتعلق بها وعلى سبعة كتب أربعة للدلائل المتفق عليها بأن جعل ما هو الأشرف مقدماً في الوضع وواحد للأدلة المختلف فيها واثنين للكيفية. فإن قلت: الكتاب غير منحصر فيما ذكره لأن التعريف مع السؤال عليه والجواب عنه غير داخل فيه. قلت: هذا إنما يرد أن لو كان الضمير في رتبناه عائداً إلى الكتاب أما لو عاد إلى علم أصول الفقه المراد للدليل يلزم خروج تعريف الفقه إلى آخره عن هذا العلم وهذا لا يضرنا إذ معناه يصير حينئذ أنا علم المفسر ما ذكرنا أوردنا في هذا المختصر على هذا الترتيب. والخنجي فسر قوله ولا بد إلى آخر الفصل بما هذه عبارته: ولا بد ولتوقف الإتيان بالأفعال المباحة والمندوبة والواجبة والاجتناب عن المحرمة والمكروهة على معرفة تعلق الإباحة بما هو مباح والندب بما هو مندوب والوجوب بما هو واجب والحرمة بما هو حرام والكراهة بما هو مكروه توجه على المكلف معرفة هذه الأحكام لامتناع القصد إلى المجهول فاحتاج إلى طرق يتأدى بها إلى تلك المعرفة وتلك الطرق هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس في الجملة وفاقاً والاستصحاب والاستحسان والمصالح المرسلة على اختلاف وقد تتعارض هذه الأدلة فيحتاج إلى أمور بها يترجح بعضها على بعض وأمور لها تتساوى ومع ذلك لا بد أن يكون للمكلف استعداد لاستنباط الأحكام من هذه الطرق فلأجل ذلك انحصر العلم في مقدمة وسبعة كتب إذ تم الإتيان والاجتناب المذكوران بذلك. وأقول: هذه فائدة أفادها لكن لا تعلق لها بالمشروح ولعله صحف قوله من إثباتها ونفيها وقرأ من إتيانها ونفيها وحمل نفيها على الاجتناب عنها حيث إنه كذلك ولكن الضمير في إثباتها ونفيها يرجع إلى الأحكام والأحكام ليست بما يؤتى بها ولا يجتنب عنها. ثم اعترض وقال كيف يصح قوله لا جرم رتبناه إلى آخره ولم يذكر من الأدلة غير المتفق عليها. وأجاب عنه بأن ذكر الأدلة المتفق عليها لا ينافي قوله لا جرم رتبناه لأن هذا مسبب عن قوله ولا بد للأصولي من تصور الأحكام لأنه

له من تصور الأحكام إشارة منه إلى المقدمة وقوله ليتمكن من إثباتها ونفيها متضمن للأدلة كلها والكيفية وما به تتعادل الأدلة وتترجح عند التعارض لأن التمكن من الإثبات والنفي لا يتصور إلا بعد معرفة الدلائل والكيفية والتعادل والتراجيح وهذا أيضاً غير ما اقتضاه ظاهر اللفظ وبما ذكرناه من التوجيه غني عن أمثال هذه التمحلات. **قوله**: أما المقدمة ففي الأحكام ومتعلقاتها وفيها بابان الباب الأول في الحكم وفيه فصول الفصل الأول في تعريفه الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير. **أقول**: أما المقدمة ففي الأحكام الشرعية أي في بيان حقائقها وأقسامها وأحكامها وفيما لا بد لها منه وهو الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به وفي هذه المقدمة بابان أحدهما لبيان حقيقة الحكم وأقسامه وأحكامه والثاني لبيان ما لا بد للأحكام منه. الباب الأول في الحكم وفي هذا الباب فصول ثلاثة أحدها لبيان حقيقته والثاني لبيان أقسامه والثالث لبيان أحكامه. الفصل الأول في تعريف الحكم الشرعي وبيان حقيقة الحكم عبارة عن خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أي يكون ذلك الخطاب متعلقاً بأفعال المكلفين بتعلق الاقتضاء أو تعلق التخيير. وفسر الفاضل المراغي الخطاب بما فسره المتقدمون وهو الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيئ لفهمه وهذا باطل لأن خطاب الله تعالى في الأزل ليس كذلك إذ لم يكن في الأزل من هو متهيئ لفهمه. وفسره الخنجي بما تقع به المخاطبة وهو الكلام وحينئذ يجب أن يحمل الكلام على اللفظي لا على النفسي لأن الكلام النفسي لا يقصد منه الإفهام ولا تقع به المخاطبة بل الأولى أن يفسر بمدلول ما يقصد منه الإفهام أو بمدلول ما تقع به المخاطبة إذ الكلام عند الأشعري هو النفسي لا اللفظي. إذا عرفت هذا فقول الخطاب في هذا التعريف كالجنس البعيد للحكم ويدخل فيه خطاب الله تعالى وغيره وبإضافته إلى الله تعالى يخرج عنه خطاب الغير وبقوله المتعلق بأفعال المكلفين خرج عنه خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وبقوله بالاقتضاء أو التخيير خرج مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وخرج القصص أيضاً فإن أمثال ذلك خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء ولا بالتخيير. واعترض الفاضل المراغي وقال هذا الحد غير منعكس لأن الأحكام الثابتة بخطاب الرسول وبالإجماع والقياس خارجة. **وأجاب** بأن تلك غير خارجة فإن خطاب الرسول خطابه تعالى لقوله تعالى في نعت الرسول وما ينطق عن الهوى

ان هو الا وحي يوحى والاحكام الثابتة بالاجماع والقياس ثابتة بخطابه تعالى في
الازل وهما يعرفانها وانت تعلم ان اصل السؤال انما يتوجه ان لو عرفنا الحكم بما
ثبت بخطاب الله تعالى لكنا عرفناه بعين الخطاب فلا يتوجه فان قلت نحن نورد
السؤال هكذا لو كان الحكم خطاب الله تعالى لم يكن بخطاب الرسول حكما لكن بعض الاحكام
انما هو خطاب الرسول فلم يكن التعريف جامعا قلت في الجواب عنه ان الحكم انما هو خطاب
الله تعالى وخطاب الرسول كاشف عنه ومعرف له فلا يتجه نقضا ثم انه توهم في هذا
التعريف مسامحة وان الحكم الشرعي هو المستفاد من خطاب الله تعالى لا نفس
الخطاب وهذا سهو منه فان الاحكام الخمسة التي هي الايجاب والندب والتحريم والكراهة
والاباحة هي كلمات النفسية ولا نعني بالخطاب سوى ذلك وانما نبهنا عليه من شاهدهم
في قولهم الحكم الوجوب والحرمة وامثاله قوله قالت المعتزلة خطاب الله تعالى قديم
عندكم والحكم حادث لانه يوصف به ويكون صفة لفعل العبد ومعللا به كقولنا حلت
بالنكاح وحرمت بالطلاق وايضا موجبية الدلوك ومانعية النجاسة وصحة البيع
وفساده خارجة عنه وايضا فيه الترديد وهو ينافي التحديد اقول اعترضت
المعتزلة على هذا التعريف باعتراضات ثلاثة الاعتراض الاول هو ان خطاب الله تعالى
لكونه كلامه قديم عند الاشاعرة والحكم حادث في نفسه لوجوه ثلاثة الوجه الاول
ان الحكم يوصف بالحادث كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا فالحكم وهو الحل
موصوف بانه حاصل بعد ما لم يكن حاصلا والحاصل بعد ما لم يكن حادث فالحكم موصوف
بالحادث وكل ما يوصف بالحادث حادث لما ثبت في علم الكلام ان القديم لا يتصف
بالحادث واليه اشار بقوله لانه يوصف به والمحشي الفاضل المراغي تحير عن
تطبيق هذا الوجه في المراد منه لان الفاضل المراغي قال هذه العبارة ولا شك ان
العبارة مشعرة بحدوث هذه الاحكام ولم يبين كيفية اتصاف الحكم بالحادث
والمحشي قال هذه العبارة يوصف الحكم بالحادث كقولنا في وطء زيد هندا بعدما
نكحها هذا حلال حصل بعد ان لم يكن وكل ما يوصف بالحدوث لا بد وان يكون حادثا
لان ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث فالموصوف بالحدوث بعد ان لم يكن هو الحلال
والحلال ليس بحكم انما الحكم هو الحل دون الحلال واما قوله كل ما يوصف بالحدوث
فهو حادث لا يدل بالذات في ان الموصوف بالحادث حادث وانما دليله في ذلك
بان ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث فثبت صحته فهو اقل فيما لا من المطلوب واخص
منه الوجه الثاني ان الحكم حادث لان الحكم قد يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا
وطء حلال اي ذو حل وذاك وطء حرام اي ذو حرمة فالحل والحرمة اللذان من

٢١ احكام

الاحكام الشرعية صفتان لفعل العبد وهو الوطء بواسطة ذو وفعل العبد حادث
ضرورة وصفة الحادث حادثة لكونها متأخرة عن الموصوف الحادث حادثة فالحكم حادث
وهو المطلوب واليه اشار بقوله ويكون صفة لفعل العبد وفي هذا الوجه نظر لان ما يقع
صفة بواسطة ذو لا يجب ان يكون حادثا اذ يقال العبد ذو رب الوجه الثالث
ان الحكم للحادث حادث لان الحكم قد يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت هذه المرأة
بالنكاح اي ثبت الحل بالنكاح وحرمت بالطلاق اي حصلت حرمتها به فالحل والحرمة
اللذان من الاحكام الشرعية معللان بالنكاح والطلاق وهما فعلا العبد وفعل العبد حادث
ضرورة والمعلل بالحادث اولى بان يكون حادثا فالحكم حادث وهو المطلوب واليه اشار بقوله
ومعللا به فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الحكم حادث واذا كان حادثا لا يجوز تعريفه
بالخطاب القديم اذ الحادث لا يكون هو القديم ضرورة الاعتراض الثاني هو ان هذا
التعريف غير جامع لجميع الاحكام الشرعية لخروج بعضها عنه اعني الاحكام الوضعية
ككون الدلوك سببا لوجوب الصلاة وكون النجاسة مانعة عن جوازها وصحة البيع
وفساده فان هذه احكام شرعية لكونها مستفادة من الشرع وغير داخلة في التعريف
المذكور لانها غير متعلقة بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وقد للتطابق الاعتراض
الثالث ان هذا الحد فيه الترديد لكونه مشتملا على لفظة او ويكون فاسدا اذ الترديد
لكونه للتشكيك ينافي التحديد لكونه للتبيين قوله قلنا الحادث التعلق والحكم
متعلق بفعل العبد لا صفة كالقول المتعلق بالمعدوم والنكاح والطلاق ونحوهما
معرفات له كالعالم للصانع والموجبية والمانعية اعلام الحكم لا هو وان سلم فالمعنى بهما
اقتضاء الفعل والترك وبالصحة اباحة الانتفاع وبالبطلان حرمته والترديد في اقسام
المحدود لا في الحد اقول الجواب عن الاعتراض الاول هو ان يقول لا نسلم ان الحكم
حادث والوجوه المذكورة في بيانه باطلة اما الوجه الاول فلانا لا نسلم ان الحكم يوصف بالحادث
بل الحادث انما هو تعلق الحكم اذ معنى قولنا حل بعد ان لم يحل هو انه تعلق الحل به بعد
ان لم يتعلق ولا يلزم من حدوث التعلق حدوث المتعلق اعني الحكم وهو ظاهر والى هذا
الجواب اشار بقوله قلنا الحادث التعلق واما الوجه الثاني فلانا لا نسلم ان الحكم
في قولنا هذا وطء حلال صفة لفعل العبد بل الحكم متعلق به اذ معناه هذا وطء
تعلق الحل به ولا يلزم من تعلق الشيء بالشيء كونه صفة له كالقول المتعلق بالمعدوم فانه
كما بينا لشريك الاله ممتنع فان هذا القول متعلق بمعناه المنتفي في الخارج مع انه
ليس صفة لمعناه والا يلزم قيام الصفة الوجودية بالممتنع وانه باطل والى هذا الجواب
اشار بقوله والحكم متعلق بفعل العبد لا صفة كالقول المتعلق بالمعدوم فان قلت

المعدوم المعبر عنه بقولك له وجود ذهني وللقول وجود لفظي فلم لا يجوز أن يقوم به
قلت القول له وجود خارجي ضرورة والموجود اللفظي إنما هو مدلول القول وحينئذ
يمتنع قيامه بالموجود دفعا للتناقض وأما الوجه الثالث فلأنا لا نسلم أن الحل هو الحكم والحل
والحرمة في قولنا حلت المرأة بالنكاح وحرمت بالطلاق معلل بفعل العبد وهو النكاح
والطلاق بمعنى أنه مؤثر في الحكم بل النكاح والطلاق كالعلة لثبوت الملك معرفات للحكم
إذ المراد من العلة في الشرع هو المعرف ويجوز أن يكون الحادث معرفا للقديم كالعالم للصانع
فإن العالم الحادث المعرف للصانع القديم قال الفاضل المراغي ويمكن أن يقال في جواب هذا
الاعتراض أن الحكم ليس هو خطاب الله تعالى فقط بل هو الخطاب المتعلق بالأفعال أحد التعلقين
وقدم الخطاب لا يقتضي قدم المجموع لجواز أن يكون الجزء قديما والكل حادثا وحينئذ
يندفع ما ذكره ثم قال وأيضا الحكم هو المستفاد من الخطاب على ما ذكرنا أقول في هذا
الكلام نظر لأن المراد بقولنا في تعريف الحكم أنه خطاب متعلق بأفعال المكلفين هو أنه خطاب
من شأنه أن يتعلق بأفعال المكلفين لا أنه خطاب متعلق بالفعل بجميع أفعال المكلفين وإلا لم يوجد
الحكم أصلا وإذا كان المراد ذلك لم يكن حادثا ولا يلزم حدوث قدرة الله تعالى وعلمه إذ
من شأنهما التعلق بالمقدورات الحادثة والمعلومات الحادثة وأما قوله الحكم هو المستفاد
من الخطاب فقد بينا ضعفه والجواب عن الاعتراض الثاني أنا لا نسلم أن التعريف
غير جامع وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الصور المذكورة أحكاما حتى لو خرجت عنه لا خلل
بها معنيته وهو ممنوع بل هي أعلام الحكم أي علامات الحكم وأمارات له لا نفس الحكم إذ
معنى سببية الدلوك إعلام بأن الصلاة إنما تجب وقت الدلوك وإعلام الحكم لا يكون
نفسه وإن سلم أنها أحكام فلا نسلم خروجها عن التعريف إذ موجبية الدلوك
للصلاة معناها إيجاب الصلاة عنده ومانعية النجاسة عن جواز الصلاة معناها
وجوب ترك الصلاة معها وصحة البيع معناها إباحة الانتفاع بالمبيع في الجملة
وبطلان البيع معناه حرمة الانتفاع بالمبيع فإن قلت لم أورد في السؤال لفظ
فساد البيع وفي الجواب لفظ البطلان وكان من الواجب أن يورد أيضا في الجواب
لفظ الفساد ليطابق الجواب السؤال قلت للإشعار بأنه لا فرق بينهما قال الفاضل
المراغي ولا يخفى أن الجواب الأول أولى لأن كون سببية الدلوك عبارة عن وجوب الصلاة
عنده وكون البيع صحيحا عبارة عن إباحة الانتفاع بالمبيع بعيد مع أن إباحة الانتفاع
قد يتخلف عن البيع الصحيح كالبيع بشرط الخيار لهما فإنه صحيح بالإجماع مع عدم إباحة
الانتفاع أقول السبب في الاصطلاح عبارة عما يجب به المسبب أو عنده
فالسببية تكون عبارة عن وجوب المسبب بالسبب أو عنده وجوده وإذا كان كذلك

فمعنى سببية الدلوك للصلاة وجوب الصلاة عنده لا بعد فيه وأما الصحة ففي عرف
الفقهاء عبارة عن استتباع الغاية كما يجيء والغاية من البيع إباحة الانتفاع بالمبيع فلا
بعد في أن يراد بصحة البيع إباحة الانتفاع وأما قوله إن الإباحة قد يتخلف عن البيع الصحيح
كالبيع بشرط الخيار لهما فمدفوع لأنا قيدنا إباحة الانتفاع بقولنا في الجملة أي أعم من أن
تكون حالا أو مآلا وحينئذ لا يرد البيع بشرط الخيار لهما نقضا والجواب عن الاعتراض
الثالث أنا لا نسلم أن الترديد بين المذكورين ينافي التحديد بل إنما يكون منافيا أن لو كان الترديد
في الحد بأن يشك بأن الحد أهذا أم ذاك وأما إذا كان في أقسام المحدود بأن يكون
مفصلا إياها فلا إذ حينئذ يصير معناه أن الحكم المحدود هو المتعلق أحد التعلقين والتحقيق
في ذلك أن المحدود ها هنا نوعان للحكم نوع تعريفه أنه خطاب متعلق بأفعال المكلفين اقتضاء
ونوع تعريفه أنه خطاب متعلق بأفعال تعلق التخيير فأقسام المحدود هذان القسمان ولا
يمكن جمعهما في حد واحد من غير تفصيل فالاقتضاء جزء أحد الحدين والتخيير للآخر وليس
لنا رجوع عن الحد حتى لا يخرج بهما عن القصر كما ظنه بعضهم قوله الفصل الثاني في تقسيماته
الأول الخطاب إن اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب وإن لم يمنع فندب وإن اقتضى الترك
ومنع النقيض فحرمة وإلا فكراهة وإن خير فإباحة أقول الفصل الثاني في تقسيمات
الحكم وهي ستة لأن التقسيم إما أن يكون للحكم نفسه أو لمتعلقه بحيث يلزم من تقسيمه
تقسيم الحكم والأول إما أن يكون بالذاتيات أو بالعوارض وما بالعوارض إما أن يكون
بحيث يتداخل الأقسام بعضها في بعض أو لا والتقسيم لمتعلق الحكم أي الفعل لا يمكن أن
يكون بحسب الذاتيات لما ثبت من نفي علية الحسن والقبح ولا بالنسبة إلى الفاعل
الجبر على المذهب هو الله تعالى ولا بالمكان لأن استقراء الشرع دل على أن اختلاف
الأمكنة لا مدخل له في اختلاف الأفعال إلا في قليل وأن لا اختلاف المعتبر للأفعال
ما يكون بحسب الحكم المتعلق به أو بحسب الزمان أو بحسب الغاية فإذن التقسيمات
ستة الأول ما يكون لنفس الحكم بالذاتيات كالتقسيم الأول في الكتاب الثاني ما يكون
للحكم بحسب العوارض بحيث لا يتداخل الأقسام فيه كالتقسيم السادس والثالث
ما يكون بالعوارض بحيث يتداخل الأقسام كالتقسيم الثالث والرابع ما يكون للفعل
بحسب تعلق الحكم به كالتقسيم الثاني والخامس ما يكون بحسب ترتب الغاية على الفعل
وعدم ترتبها عليه كالتقسيم الرابع والسادس ما يكون بحسب الزمان كالتقسيم الخامس
والمصنف ما أورد هذه التقسيمات على هذا الترتيب بل قدم بعضها على ما يناسب
ما أخر عنه كما فعله التقسيم الأول وهو ما يكون لذات الحكم بالذاتيات هو أن نقول في
بيانه لما عرفت أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال تعلق الاقتضاء أو التخيير فالخطاب
المعهود حينئذ إما مقتض وإما مخير والخطاب المقتضي إما أن يكون يقتضي وجود الفعل أو

يعني تركه اي الكف عنه فان اقتضى وجود الفعل بان منع من نقيضه الذي هو الفعل اي من
تركه فحرمة وان لم يمنع من النقيض فكراهة واما الخطاب المخير فاباحة ولا وان
يسمى الخطاب المقتضي المانع من النقيض بالايجاب والتحريم اذ الوجوب مستفاد من
الخطاب لا نفسه وكذا الحرمة وقد علم بهذا التقسيم تعريفات الاحكام الخمسة
قوله ويرسم الواجب بانه الذي يذم تاركه شرعا قصدا مطلقا ويراد به
الفرض وقالت الحنفية الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني اقول لما فرغ من تقسيم
الاحكام المستلزم لتعريفها اراد ان يذكر تعريفات الافعال المتعلقة بها هذه الاحكام
قال الفاضل المراغي والخنجي تأسيا بالامام ومن بعده وحذوه ان هذه الرسوم
تعريفات للاحكام الخمسة ثم اخذ الخنجي في الاعتذار عما يرد عليهم من ان تعريفات
الاحكام الخمسة لما علمت من التقسيم فاي حاجة الى ذكر هذه الرسوم بانه وان
لزم من التقسيم ذلك الا ان المقصود من ذكر هذه الرسوم ثانيا تكميل الرسوم المذكورة
لهذه الاحكام وهو سهو منهم فان الحكم هو الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة
لا الواجب والمندوب والحرام والمكروه والمباح المذكور رسومها اذ هذه افعال
يحمد او يذم فاعلها او تاركها او لا يحمد ولا يذم فاعلها وتاركها فكيف يظن انها
الاحكام الخمسة اذا عرفت هذا فنقول يرسم الواجب بانه الذي يذم شرعا
تاركه قصدا مطلقا فقوله شرعا اشارة الى مذهبه من ان الذم الذي يلحق تارك
الواجب شرعي غير عقلي بناء على نفي قاعدة الحسن والقبح العقليين وقوله تاركه
ليخرج الاحكام الاربعة الباقية وقوله قصدا اي لا لعذر ليندرج فيه الواجب
المتروك لعذر كالصلاة المتروكة للنوم او النسيان والصوم المتروك للسفر او الحيض
وقوله مطلقا متعلق بتاركه ومعناه يذم شرعا تارك الواجب قصدا اذا تركه مطلقا
ولم يأت به اصلا وحينئذ يندرج فيه الواجب الموسع والواجب المخير والواجب على
الكفاية اذ تارك الواجب الموسع انما يذم اذا تركه مطلقا وهو ما اذا تركه في جميع
وقته وتارك الواجب المخير انما يذم اذا تركه مطلقا وهو ما اذا ترك كل واحد من الواجب
المخير فيه وتارك الواجب على الكفاية انما يذم لو تركه مطلقا وهو ما اذا تركه على ان
لا يأتي به احد من المكلفين قال الخنجي انما قال قصدا ليخرج متروك النائم
من تعريف الواجب بلفظ يدل عليه صريحا فان الصلاة المتروكة للنوم غير واجبة على
النائم وقال الفاضل المراغي ان قوله قصدا يحتمل ان يكون احترازا عما اذا تركه
بنوم او نسيان فانه لا يذم مع انه واجب لتحقق سببه ثم قال وفيه نظر لان المصنف
سيصرح بانه ليس بواجب عليهما فلا حاجة الى الاحتراز ثم قال وايضا يكون ان
يقال ان لم يكن واجبا عليهما فلا حاجة اليه وان كان واجبا فلا حاجة ايضا لانه يذم

تاركه

تاركه بوجه ما وهو ما اذا تركه بعد التذكر ولم يأت به ثم اعترض على هذا التعريف
وقال لا حاجة الى قوله مطلقا في ادخال الواجب الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية
على مذهب المصنف في هذا التعريف لان تارك الظهر مثلا في اول الوقت ليس بتارك للواجب
لان الواجب الظهر ولم يتركه وكذا تارك احدى الخصال على التعيين ليس تاركا
للواجب لان الواجب احدها مطلقا ولم يتركه وكذا تارك الواجب على الكفاية كتارك
صلاة الجنازة مثلا ليس تاركا للواجب لانها ليست بواجبة على الجميع عند المصنف
فلا حاجة الى هذا القيد فاقول اما قول الخنجي فسهو منه فان متروك النائم
داخل في حد الواجب اعني بما يذم شرعا تاركه حتى يحترز عنه اذ لا يقال ان الناطق
في تعريف الانسان بالحيوان الناطق يخرج عنه الجماد فانه ما دخل في جنسه فكيف يحترز
بالفصل عنه والجواب عما قاله الفاضل على هذا التعريف اما عن النظر فلان المصنف
اراد بالواجب الذي يريد تعريفه ما يكون اعم من الواجب الاداء وهو الواجب الذي انعقد
سبب وجوبه سواء وجب اداؤه او لم يجب لعذر ومتروك النائم والناسي والمسافر
والحائض وان لم يكن واجب الاداء الا انه واجب بهذا المعنى لوجوب القضاء عليهم عند
زوال العذر وليس بمتروك قصدا لانهم انما تركوه لعذر واما عن كلامه المردد فانا
نختار انه واجب قوله فلا حاجة ايضا لانه يذم تاركه بوجه ما وهو ما اذا تذكره
ولم يأت به قلنا المراد بذم التارك ما يلحقه بسبب ترك هذا الواجب الترك
واجب اخر وحينئذ فالمتذكر التارك للقضاء الفائت ليس مذموما من جهة ترك الاداء
بل من جهة ترك القضاء واذا كان كذلك فلا يذم النائم والناسي والمسافر والحائض
لتركهم الاداء بوجه من الوجوه واما عما اورده من انه لا يحتاج الى قوله مطلقا في ادخال
الواجب الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية على مذهب المصنف في هذا
التعريف فالجواب عنه انه غير وارد لان المراد بالواجب الموسع الذي احترز به
عن خروجه عن التعريف بقولنا مطلقا الواجب الموسع الذي اداه المكلف اول
الوقت وبالواجب المخير احدى خصال الكفارة المخصوصة التي اختارها المكلف
وبالواجب على الكفاية ما اداه بعض المكلفين وحينئذ لو حذفت لفظة مطلقا لورد
هذه الصور فانها واجبة مع ان هذا التعريف حينئذ لا يصدق عليها لان المكلف
الذي ادى الموسع اول الوقت اتى بالواجب لخروجه عن العهدة به مع انه لو تركها
حينئذ لا يذم وكذا القول في المكلف المختار احدى خصال الكفارة والمكلف المؤدي
الواجب على الكفاية حينئذ فيفيد قوله مطلقا اندراج هذه الواجبات في هذا
التعريف فلا يكون مما لا احتياج اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان الفرض مرادف
للواجب عند الشافعية وقالت الحنفية الفرض ما ثبت بدليل قطعي كالصلوات

الحسن المثبت وجوبه بالدليل القطعي الذي هو الكتاب والواجب ما ثبت بدليل ظني
كالوتر المثبت وجوبه بالدليل الظني من خبر الواحد وهو قوله عليه السلام إن الله تعالى زادكم
صلاة ألا وهي الوتر والتمسك لهذا المذهب وجوبه مذكور في كتبهم وإنما حملهم على هذا
الاصطلاح مراعاة المعنى اللغوي في الإطلاق الشرعي إذ الفرض لغة التقدير لقوله تعالى
فنصف ما فرضتم أي قدرتم والوجوب السقوط لقوله فإذا وجبت جنوبها أي سقطت
فخص الفرض بالمعلوم تقديره علينا والواجب بما هو ساقط علينا قال الإمام هذا الفرق
ضعيف إذ الفرض هو المقدر سواء كان مقطوعا أو مظنونا وكذا الواجب هو الساقط مقطوعا
كان أو مظنونا فتخصيص كل منهما بأحد القسمين تحكم محض وفيما قاله الإمام نظر
فإن الوتر لما لم يعلم تقديره علينا كيف يقال إنه فرض أي مقدر علينا والصلوات الخمس لما كانت
معلومة التقدير علينا كيف يقال إنها ساقطة علينا فعلم بهذا أن الفرق ليس تحكما محضا
كما ظنه **قوله** والمندوب ما يحمد فاعله ولا يذم تاركه ويسمى سنة ونافلة والحرام ما يذم
شرعا فاعله والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله والمباح ما لا يتعلق بفعله وتركه
مدح ولا ذم **أقول** المندوب فعل يحمد شرعا فاعله ولا يذم شرعا تاركه قصدا مطلقا
ويسمى المندوب سنة أي الطاعة غير الواجبة التي أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم
ونافلة أيضا لزيادتها على الفرض والحرام فعل يذم شرعا فاعله قصدا والمكروه
فعل يمدح شرعا تاركه قصدا ولا يذم شرعا فاعله قصدا أو تركه كذا مدح شرعا
ولا ذم كذا وفائدة هذه القيود تظهر لمن تأمل في تعريف الواجب فحينئذ يجب ذكر ما أهمله
المصنف من القيود في تعريف كل من الأربعة الباقية كما ذكرناه لئلا يرد نقضا قال الفاضل
المراغي يجب أن يزاد في تعريف المندوب والمباح قيد احترازا وإلا لكان فعل الله تعالى مندوبا
وفعل البهائم مباحا لكنهما ليسا مما يتعلق به الأحكام والجواب عنه أن المراد بالفعل
المورد في التعريفات الخمسة فعل المكلف فلا يرد ما ذكره **قوله** الثاني ما نهي عنه شرعا
فقبيح وإلا فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف والمعتزلة قالوا ما ليس
للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله وما له أن يفعله وربما قالوا الواقع على صفة توجب المدح
أو الذم فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص **أقول** التقسيم الثاني تقسيم للفعل
بحسب تعلق الحكم به فنقول الفعل إن نهي عنه شرعا فقبيح كالحرام والمكروه وإلا فحسن
كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف لأن عدم النهي عنه شرعا إما أن يكون
لكونه غير صالح لتعلق الأحكام به كفعل الله تعالى وفعل الساهي والنائم والمجنون والطفل
والبهيمة وهو المراد بفعل غير المكلف أو لكونه صالحا لذلك لكن تعلق به ما ينافي النهي كالوجوب
والندب والإباحة وأما بيان لزوم تقسيم الحكم من هذا التقسيم فنقول لأن هذا التقسيم
في قوة قولنا الحكم إما أن يكون متعلقه قبيحا أو حسنا ولقائل أن يقول لو كان التقسيم

المذكور في المتن في قوة ما ذكرنا من التقسيم لكان فعل غير المكلف متعلق الحكم لكونه حسنا وليس
كذلك بل الأولى في بيانه أن يقال الحكم إما أن يتعلق بالمنهي عنه شرعا أو لا وما لا يتعلق بالمنهي
إما أن لا يتعلق به حكم كفعل غير المكلف أو يكون ولكن لغير النهي كالواجب والمندوب والمباح
وأما المعتزلة فقالوا في بيان قسمة الفعل إلى القبيح والحسن إن الفعل على ضربين إذ المكلف
القادر عليه العالم بحاله إن لم يكن له فعله أي إن لم يكن من شأنه الإتيان به فقبيح وإن كان له
فعله أي كان من شأنه ذلك فهو حسن ويلزم من رده لذلك أن يكون الفعل الغير المقدور
والمجهول حاله لا يوصفان بحسن ولا قبح والمعتزلة ربما قالوا في تقسيم الفعل إلى القبيح والحسن
هو أن الفعل إذا كان واقعا على صفة توجب ذم فاعله فقبيح وإن كان واقعا على صفة
توجب مدح فاعله فحسن ثم إن المصنف لما نقل عن المعتزلة تفسيرين للقبيح وتفسيرين
متقابلين لهما للحسن أراد أن يبين نسبة كل واحد من تفسيري القبيح إلى الآخر وكذا نسبة كل
واحد من تفسيري الحسن إلى الآخر فقال فالحسن بتفسيرهم الثاني أخص وذلك الظاهر
لأن كل فعل واقع على صفة توجب مدح فاعله فلا بد وأن يكون من شأن المكلف القادر
عليه العالم بحاله الإتيان به ولا يلزم أن يكون كل فعل من شأن المكلف القادر عليه العالم
بحاله الإتيان به كالمباح أن يكون واقعا على صفة توجب مدح فاعله وأما القبيح بالتفسير
الثاني فمساو للقبيح بالتفسير الأول لأن القبيح بالتفسير الثاني منحصر في الحرام إذ ما يذم
فاعله إلا هو وكذا بالتفسير الأول لا يشمل إلا الحرام أيضا لأن معنى قولنا ليس للقادر العالم
بحاله أن يفعله هو أنه يجب أن لا يفعله إذ هو المتبادر إلى الفهم منه عرفا وذلك هو الحرام
فقط ومن هذا علم ضعف ما ذكره المحشي من أن تعريف القبيح في الثاني لم يتناول
إلا التحريم وفي الأول يتناول الكراهة أيضا لما قررنا من أن المتبادر إلى الفهم ما ذكرنا
على أن التفسير الثاني للقبيح إن كان أخص أيضا من تفسيره الأول كان تخصيص المصنف
الأخصية بالتفسير الثاني للحسن تحكما محضا لا فائدة لها **قوله** الثالث
قيل الحكم إما سبب أو مسبب كجعل الزنا سببا لإيجاب الجلد على الزاني سببا
فإن أريد بالسببية الإعلام فحق وتسميتها حكما بحث لفظي وإن أريد به التأثير
فباطل لأن الحادث لا يؤثر في القديم ولأنه مبني على أن للفعل جهات توجب الحسن
والقبح وهو باطل **أقول** التقسيم الثالث تقسيم للحكم بحسب العوارض بحيث
تتداخل الأقسام إذ السبب قد يكون مسببا وهذا التقسيم منقول عن قدماء الأصوليين
ولهذا أورده بلفظ قيل وتقريره أن يقال الحكم الشرعي قد يرد بالسببية وقد يرد
بالمسببية بأن يصير الشرع الشيء سببا لحكم شرعي والحكم الشرعي مسببا له كما في
آية الزنا وهي قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الآية فإنه تعالى رتب الحكم وهو إيجاب

فهو صح

ليس صح

الجلد على وصف الزنا بلفظة الفاء وترتب الحكم على الوصف بالفاء يقتضي سببية الوصف
لذلك الحكم كما سيجيء فيكون الزنا سببا لايجاب الجلد وايجاب الجلد مسببا له فكما ان ايجاب
الجلد حكم شرعي فكذا سببية الزنا له ايضا حكم شرعي لكونها مستفادة من الشرع واعترض
المتاخرون عليهم بانهم ان ارادوا بسببية الزنا لايجاب الجلد كونه علامة لوجوب
الجلد بمعنى ان الشارع قال مهما رايت انسانا يزني فاعلم اني اوجبت الجلد عليه
فذلك حق ولكن تسمية السببية حكما بحث لفظي اذ هو مبني على ان علامة الحكم هل تسمى
حكما ام لا وان ارادوا بسببية الزنا لايجاب الجلد تاثير الزنا فيه فباطل من وجهين الاول
ان الزنا لكونه فعل العبد حادث فلا يكون موثرا في ايجاب الجلد الذي هو حكم شرعي قديم
لان الحادث لا يوثر في القديم قال الفاضل في هذا الكلام نظر اما اولا فلانا لا نسلم
ان الحكم قديم والمستند ما مر واما ثانيا فلما ذكر صاحب التحصيل وهو انه لم لا يجوز
ان يكون مرادهم به كون الزنا موثرا في تعلق الحكم به ولا شك في انه حادث واقول
اما النظر الاول فغير وارد لما مر ايضا واما الثاني فاجاب عنه الخنجي بان
التعلق نسبة والنسبة تتحقق بالمنتسبين فلا يكون معلولا لغيرهما وهو كلام لا حاصل
له لان الاضافة نسبة وهي كما تتوقف على المتضايفين تتوقف على علة الاضافة التي لاجلها
صار المتضايفين فان الابوة والبنوة كما تتوقف على ذات الاب والابن تتوقف على علة
التضايف وهو تولد احدهما من نطفة الاخر الثاني ان الزنا لو كان موثرا في ايجاب
الجلد فاما ان يكون لكونه فعلا او لكونه فعلا مشتملا على خصوصية ليست لسائر
الافعال لا سبيل الى الاول والا يلزم الترجيح من غير مرجح لكون الافعال متساوية
في كونها افعالا ولا الى الثاني لان كون الفعل مشتملا على خصوصية ليست لسائر الافعال
لاجلها صار موثرا مبني على ان للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل كما سيجيء
فان قلت لم لا يجوز ان يكون موثرا لكونه فعلا قوله يلزم الترجيح من غير مرجح
قلنا لا نسلم بل المرجح هو جعل الشارع اياه سببا قلت الشارع ان اوجد فيه
صفة لاجلها صار سببا فهو القول بقاعدة الحسن والقبح العقليين وان لم يوجد
يلزم الترجيح بلا مرجح وفيه نظر فان قلت انما يلزم ان لو لم توجد الموثرية
فيه قلت الموثرية ان لم تختص به يلزم الترجيح بلا مرجح والا يلزم القول بالقاعدة
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون الافعال متباينة الذوات فالزنا انما صار
موثرا لذاته لا لصفة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا القول بالقاعدة وفيه نظر
قوله الرابع الصحة استتباع الغاية وبازائها البطلان والفساد وغاية العبادة
موافقة الامر عند المتكلمين وسقوط القضاء عند الفقهاء فصلاة من ظن انه متطهر صحيحة على

الاول لا الثاني وابو حنيفة رحمه الله سمى ما لم يشرع باصله ووصفه كبيع الملاقيح
باطلا وما شرع باصله دون وصفه كالربا فاسدا اقول التقسيم الرابع تقسيم
للفعل بحسب ترتب الغاية وعدم ترتبها عليه ويلزم منه تقسيم الحكم اما بيان تقسيم
الفعل بحسب ترتب الغاية وعدم ترتبها عليه فهو انا نقول الفعل ان كان مستتبعا لما هو
المقصود منه فصحيح وان لم يكن مستتبعا له فباطل واما بيان لزوم تقسيم الحكم منه
فلان هذا التقسيم في قوة قولنا الحكم اما ان يكون متعلقه صحيحا او فاسدا ويشعر
قول الامام بان التقسيم الى الصحة والبطلان قسمة للحكم اليهما لانه قال الحكم قد يكون بالصحة وقد
يكون بالبطلان وهذا الحكم لا يكون بمعنى خطابه تعالى بل بمعنى انتساب احد الجزئين الى
الاخر قال الخنجي رحمه الله التقسيم للحكم بحسب كون الحكم مشتملا على الاتيان والشروط
المعتبرة في المقصود وجوده وغير مشتمل عليها ثم قال فالحكم ان كان مستتبعا لما هو المقصود
منه كان صحيحا وان لم يكن مستتبعا كان باطلا هذه عبارته وهذا غلط اما اولا
فلان الشرائط المعتبرة في الصحة انما هي شرائط الافعال لا شرائط الحكم واما ثانيا فلان
الحكم لما كان خطاب الله تعالى لا يوصف بالبطلان الا ان يصح لان ذلك يودي الى الكفر
واما ثالثا فلان غايات العبادات والمعاملات ليست غايات للاحكام لان العبادات
والمعاملات افعال لا احكام اذا عرفت هذا فلنرجع الى حل المتن فنقول
صحة الفعل عبارة عن استتباعه الغاية المقصودة منه وبازاء الصحة البطلان
والفساد اي البطلان والفساد عبارتان عن عدم استتباع الفعل الغاية المقصودة
منه فالصحيح فعل مستتبع لما هو المقصود منه والباطل والفاسد فعل لا يكون كذلك
والافعال التي اعتبر الشرع صحتها وبطلانها انما هي العبادات والمعاملات وغاية
كل منهما حتى يعلم الصحة والفساد في كل منهما فغاية العبادة موافقة الامر اي
امتثاله عند المتكلمين وعند الفقهاء سقوط قضاء المتعبد به ويتفرع على هذا الخلاف
مسألة وهي انه لو ظن محدث انه متطهر وصلى في الوقت فصلاته صحيحة على المذهب الاول
اي على مذهب المتكلمين اذ هي عبادة مستتبعة لما هو المقصود منها على مذهبهم
وهو موافقة الامر وامتثاله لانه امتثل الامر ولا يتوهم عدم الموافقة محتجا بانها لو
كانت موافقة لما وجب القضاء لان القضاء بامر جديد على ما ستعرفه وغير صحيحة على
المذهب الثاني اي مذهب الفقهاء لانها ليست مستتبعة لما هو المقصود منها على
مذهبهم من سقوط القضاء لانه لم يسقط عنه القضاء واعلم ان الفاسد والباطل
مترادفان عند الشافعي واما ابو حنيفة فقد فرق بين الباطل والفاسد لانه سمى
ما لا يكون مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الامهات باطلا

لان من اركان البيع وجود مورد العقد يقينا ومن اوصافه كون البيع مقدورا التسليم
وكلاهما منتفيان هاهنا وسمي ما يكون مشروعا باصله دون وصفه فاسدا كبيع
الربا فانه مشروع من حيث انه مقابلة مال بمال ممنوع من حيث انه مشتمل على الزيادة
لوصف الفاضلة ووصف غير مشروع في النقدين مثلا فالافعال عنده اما صحيحة واما باطلة
واما فاسدة **قوله** والاجزاء هو الاداء الكافي لسقوط التعبد به وقيل سقوط القضا
ورد بان القضا حينئذ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط وبانكم تعللون سقوط القضا
به والعلة غير المعلول وانما يوصف به وبعدمه ما يحتمل وجهين كالصلاة لا المعرفة
ورد الوديعة **اقول** الافعال كما توصف بالصحة والبطلان كذلك توصف بالاجزاء
وعدمه كما يقال هذه العبادة مجزية او غير مجزية ولما كان هذا البحث قريبا من بحث
الصحة والبطلان لم يورد له مبحثا على حدة **قوله** هذا معنى اجزاء العبادة اداؤها
على وجه يكفي في سقوط التعبد به وهو الاتيان بها مستجمعا للامور المعتبرة فيها
وقيل الاجزاء هو سقوط القضا عن الاتي بها وهذا القول مردود لوجهين الاول ان
الاجزاء لو كان عبارة عن سقوط القضا لتحقق سقوط القضا حيث تحقق الاجزاء وهو
ظاهر لكن الاجزاء يتحقق دون سقوط القضا لان الاتيان بالعبادة الواقعة في وقتها
المستجمعة لسائر الشرائط المعتبرة يصدق عليه الاجزاء دون سقوط القضا لعدم
حصول موجب القضا وهو خروج العبادة عن وقتها فكيف يمكن ان يقال سقط القضا
حينئذ وذلك لانه اذا لم يحصل موجب القضا لا يجب القضا فلا يسقط لان سقوط
قضا العبادة عن المكلف فرع وجوبه اولا لان القضا يثبت بقوله عليه السلام من نام عن
صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فقبل ورود هذا الخبر كان الاجزاء ثابتا دون
وجوب القضا لعدم شرعيته حينئذ فلا يتصور سقوطه حينئذ لا محالة الثاني
ان الاجزاء ليس عبارة عن سقوط القضا لان القائلين بان الاجزاء هو سقوط القضا اعني
الفقهاء يعللون سقوط القضا بالاجزاء فيقولون سقط القضا لان العبادة مجزية
والعلة غير المعلول ضرورة فهم يلزمون بقولهم **قوله** وانما يوصف به الى اخره
تنبيه على ان الفعل انما يوصف بالاجزاء وعدم الاجزاء اذا كان بحيث يحتمل وقوعه
على وجهين احدهما بحيث يترتب عليه حكمه والاخر بحيث لا يترتب عليه ذلك كالصلاة
فان لها وجهين احدهما ان تقع بحيث تستجمع شرائط الصحة وهي المجزية او تقع
مختلة وهي غير المجزية فاما ما لا يقع الا على جهة واحدة كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة
فلا يقال انه مجزي او غير مجزي اذ المعرفة هو الادراك المطابق ورد الوديعة
تسليمها الى من يستحق التسليم اليه فان لم يكونا على هذا الوجه لا يتحقق المعرفة ولا

الرد

الرد والحق ان الموصوف بالاجزاء وعدمه انما هو العبادات المحتملة للوجهين دون المعاملات
من الافعال لان بيع النقدين ايضا يحتمل وجهين احدهما بحيث يترتب عليه حكمه اعني
اباحة الاستمتاع بالمبيع وهو ما اذا وقع مستجمعا شرائطها من المساواة والحلول والتقابض
في المجلس وثانيهما بحيث لا يترتب حكمه عليه وهو ما اذا اختل شرط من شرائطها مع
انه لا يوصف بالاجزاء وعدمه **قوله** الخامس العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم
تسبق باداء مختل فاداء والا فاعادة وان وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبه سميت
قضاء وجب اداؤه كالظهر المتروكة قصدا او لم يجب وامكن كصوم المسافر والمريض
او امتنع عقلا كصلاة النائم او شرعا كصوم الحائض **اقول** هذا تقسيم للفعل
بحسب الزمان الواقع فيه ويلزم منه تقسيم الحكم ايضا بيانه تقسيم الفعل بحسب الزمان
هو ان يقول العبادة ان لم يكن لها وقت معين كالتسبيحات والنوافل المطلقة لا توصف
بالاداء والقضا وان كان لها وقت معين فان وقعت في وقتها فان لم يكن مسبوقة باتيان
مختل في ذلك الوقت سميت اداء وان كانت مسبوقة باداء مختل فيه سميت اعادة
فان **قلت** يدخل في تعريف الاعادة الحج الماتي به بعد حج فاسد فانه لا يسمى اعادة بل قضا
قلت هو اعادة حقيقة وتسميته بالقضا مجاز وان وقعت خارج الوقت فان
كانت قبل الوقت وجاز التقديم سميت تعجيلا كاداء الزكاة قبل حولان الحول بالشروط
المذكورة في الفقه ولندرة هذا القسم لم يورده المصنف وان وقعت بعد
وقته سواء كان مضيقا او موسعا فان وجد في الوقت سبب وجوبه وهو الخطاب
الدال على الوجوب سميت قضا سواء وجب اداؤه كقضاء الظهر المتروكة قصدا
او لم يجب لمانع مع امكانه اما من العبد كقضاء صوم المسافر فان اداءه يمكن الا انه
لم يجب لمانع من جهة العبد وهو السفر او من الله تعالى كقضاء صوم المريض فان اداءه
ممكن لكن لم يجب لمانع من عند الله تعالى وهو المرض او لامتناعه اما عقلا كقضاء
صلاة النائم جميع الوقت فان اداء الصلاة من النائم ممتنع عقلا واما شرعا
كقضاء صوم الحائض فان اداء الصوم من الحائض ممتنع شرعا وان لم يوجد في الوقت سبب
وجوبها فلم يتعرض المصنف له والحق ان يقال فان لم يكن متعلقة بسبب فقضا
ايضا كالرواتب وصلاة العيد اذا اتي بها بعد اوقاتها وان كانت متعلقة بسبب
كصلاة الخسوف فلا تستدرك لانه لم يثبت قضاؤها لان الشارع لم يشرع قضا ما بعد فواتها
قال الفاضل ان قوله ووجد فيه سبب وجوبه اشارة الى ان المعتبر في
كون العبادة قضا تحقق سبب وجوب ادائها مع عدم الاداء ثم قال لا يقال
فعلى هذا لا ينحصر العبادة بحسب اشتغال المكلف بادائها في الثلاثة ضرورة احتمال

القضاء

جميع الوقت

فيه اخر وهو ما اذا وقع بعد الوقت ولم يوجد فيه سبب وجوبها لانا نقول
لا نسلم احتماله فان مورد القسمة عبادة تعلقت بوقت وحينئذ اذا وقعت بعد
الوقت ولم يوجد سبب الوجوب في الوقت لا تكون متعلقة به وهو خلاف المفروض
الى هنا لفظه وفيه نظر فان قضاء صلاة العيد عبادة وقعت بعد الوقت ولم يوجد
في الوقت سبب وجوبها مع ان صلاة العيد متعلقة بوقت فيكون داخلا في المورد ولا
يلزم خلاف المفروض واما بيان لزوم تغير الحكم منه فلان هذا التقسيم في قوة قولنا
الوجوب اما ان يكون متعلقه اداء او قضاء او اعادة **قوله** ولو ظن المكلف انه لا يعيش
الى اخر الوقت تضيق عليه فان عاش وفعل في اخره فقضاء عند القاضي اداء عند الحجة اذ
لا عبرة بالظن البين خطاؤه **اقول** اعلم ان العلماء اختلفوا في ان الوقت المعتبر في كون
العبادة قضاء او اداء انما هو بحسب ظن المكلف او بحسب الواقع فذهب القاضي ابو بكر الى ان
اعتبار الوقت انما هو بحسب ظن المكلف وان لم يطابق وذهب الجمهور وحجة الاسلام
الى ان اعتبار الوقت انما هو بحسب الواقع ولا اعتبار للظن الغير المطابق وفرعوا
على هذا الخلاف مسئلة وهي ان المكلف لو ظن انه لا يعيش الى اخر وقت الواجب الموسع
تضيق عليه الوقت حتى لو اخر ومات عصى اتفاقا اما لو اخر وعاش ثم اشتغل به
في اخر الوقت فانه على الخلاف المذكور قضاء عند القاضي لانه عبادة واقعة خارج
وقته المعين بحسب ظنه اداء عند حجة الاسلام والاكثرين لانه عبادة واقعة
في وقته ولا اعتبار لظنه الذي بان خطاؤه **قوله** السادس الحكم ان ثبت على
خلاف الدليل لعذر فرخصة كحل الميتة للمضطر والقصر والفطر للمسافر
واجبا ومندوبا ومباحا والا فعزيمة **اقول** الحكم اما رخصة او عزيمة لانه
ان ثبت على خلاف الدليل لعذر ربانى كان العذر رخصة وان ثبت على وفق
الدليل فعزيمة ومعناه انما جاز فعله فاما ان يجوز مع قيام المقتضي للمنع او
لا يكون كذلك ثم الذي يجوز فعله مع قيام المقتضي للمنع قد يكون واجبا كاكل
الميتة للمضطر وهو الخائف على نفسه من الجوع وقد يكون مندوبا كالقصر
في السفر الذي يبلغ ثلث مراحل وقد يكون مباحا كالافطار في السفر الطويل
قال الفاضل في هذا الكلام نظر لانه مثل المباح بالافطار في السفر
وهو ليس بمباح لانه ان لم يتضرر المسافر بالصوم فالصوم مندوب والا فالافطار
مندوب فمتى يكون مباحا والجواب انه مثل على مذهبه لانه لم يفصل
هذا التفصيل في الغاية ومن فصل فانما ذكر بلفظ الاباحة دون لفظ الندب
لانه قال في الوجيز في صفة العبادة القسم الثاني في مبيحات الافطار وموجباته

عبادة صح

المراغي صح

اما المبيح

اما المبيح فهو المرض والسفر الطويل قال في الحاوي ومبيح الفطر خوف الهلاك
والمرض وان طرأ وسفر القصر فان **قلت** قال صاحب الوجيز وصاحب الحاوي في
هذه العبارة والصوم احب ما لم يتضرر وهذا يقتضي رجحان الفعل على الترك المنافي
للاباحة **قلت** لا ينافي لان الامر فيه والمباح يفسر بتفسيرين احدهما ما لا يتعلق بفعله
ولا تركه مدح ولا ذم كما فسر في اول الكتاب وثانيهما ما اذن الشارع في تركه واتيانه
كما تعرض له في اخر الفصل الاول من الباب الثاني فيما لا بد للحكم كما سيجيء فهذا المثال
وان لم يصلح لان يمثل به المباح بالتفسير الاول لكنه يصلح لان يمثل به بالتفسير الثاني
فاندفع النظر **قال** الفصل الثالث في احكامه وفيه مسائل الاولى الوجوب قد
يتعلق بمعين وقد يتعلق بمبهم من امور معينة كخصال الكفارة ونصب احد المستعدين
للامامة وقالت المعتزلة الكل واجب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان
به فلا خلاف في المعنى وقيل الواجب معين عند الله دون الناس ورد بان المعين يحيل
ترك ذلك الواحد والتخيير يجوزه وثبت اتفاقا في الكفارة فانتفى الاول **اقول**
الفصل الثالث في احكام الحكم وقد اورد فيها سبعة والثلاثة الاول منها اشبه
بتقسيم الحكم وذلك لان الاول منها تقسيم للوجوب بحسب المامور به الى معين ومخير
والثاني تقسيم له بحسب وقت المامور به الى موسع ومضيق والثالث تقسيم المامور
له بحسب المامور الى واجب عين وواجب كفاية اذا **عرفت** هذا فنقول
الوجوب قد يتعلق بامر معين ويسمى الواجب المعين كالصلاة يجب في خمس من الليل
ثلثه وحكم الوجوب فيه لزوم الاتيان بالمامور به على التعيين مع عدم جواز
الاخلال به وقد يتعلق بامر مبهم من امور متعددة معينة ويسمى الواجب المخير
كخصال الكفارة فانها امور متعددة متعينة والوجوب فيها تعلق بامر مبهم وهو
احدها وكنصب احد المستعدين للامامة وانما اورد مثالين احدهما للواجب المخير
الذي لا يجوز الجمع بين افرادها كالمثال الثاني وثانيهما للواجب المخير الذي يجوز
الجمع بين افرادها كالمثال الاول وحكم الوجوب في الواجب المخير لزوم الاتيان باحدها
من غير تعيين وعدم جواز الاخلال به بان يترك الجميع وانما قال من امور معينة اذ
لا يجوز ان يتعلق الوجوب بامر مبهم من امور مبهمة والا يلزم وقوع التكليف بالمحال
وقالت المعتزلة كل الخصال واجب على معنى انه لا يجوز الاخلال بجميع افراده ولا يجب الاتيان
بجميع افراده فلا خلاف في المعنى بيننا وبين المعتزلة اذ معناه يؤول الى ما قلنا وهاهنا
مذهب ثالث مردود ينسبه كل واحد من الفريقين الى الاخر وهو ما قيل من ان
الواجب في المخير واحد معين عند الله دون الناس اي هو واحد معين في علم الله

لا يندفع لان عطف على المندوب يقتضي ان الاباحة في غير المندوب

منه صح

وعشرين الا ابل صح

واجب صح

تعالى غير معين في علمنا وردّ هذا المذهب الثالث بان وجوب الواحد المعين في الواجب المخير
محال لان تعيين الواحد من تلك الامور بالوجوب يحيل ترك ذلك الواحد لكونه واجبا معينا
والتخيير يجوز ترك كل واحد منها فبينهما تناف وثبت التخيير في كل واحد من خصال
الكفارة فانتفى الاول وهو وجوب الواحد منها على التعيين وهو المطلوب **قال** قيل يحتمل
ان المكلف يختار المعين او يعين ما يختاره او يسقط بفعل غيره واجيب عن الاول
بانه يوجب تفاوت المكلفين فيه وهو خلاف النص والاجماع وعن الثاني بان الوجوب محقق
قبل اختياره وعن الثالث بان الآتي بايّها آت بالواجب **اقول** منع مقدمات الدليل
الدال على فساد المذهب الثالث بذكر احتمالات ثلاثة تصلح ان تكون مستندات للمنع
وقيل لا نسلم ان التخيير يجوز ترك الواحد المعين للوجوب لاحتمال ان المكلف يختار المعين
للوجوب عند الله ومعناه ان الله تعالى وان خيّر المكلف بين الخصال لكنه علم انه لا يختار
الا ذلك الواحد او يحتمل ان يعين الله تعالى في حق المكلف ما يختاره فيكون لاختيار
المكلف تاثير في تعيين الواجب وعلى كلا الاحتمالين لم يكن التخيير ثابتا مع امتناع ترك
الواحد المعين اما على الاحتمال الاول فلامتناع خلاف معلوم الله واما على الاحتمال
الثاني فلانتفاء التعيين بانتفاء اختياره سلمنا هذه المقدمة لكن لا نسلم المقدمة
الاخرى وهي ان تعيين الواحد من تلك الامور بالوجوب يحيل ترك ذلك
الواحد لاحتمال ان يسقط وجوب الاتيان به بفعل غيره واجيب عن الاحتمال
الاول وهو احتمال اختيار المكلف المعين عند الله بان القول بذلك يوجب تفاوت
المكلفين في الواجب لانه اذا اختار كل منهم واحدا من خصال الكفارة غير ما اختار
الآخر لكن تفاوتهم في الواجب باطل لكونه على خلاف النص الوارد في خصال الكفارة
الدال على مساواة المكلفين فيها وعلى خلاف الاجماع المنعقد على عدم تفاوتهم
في ذلك واجيب عن الاحتمال الثاني وهو احتمال تعيين الله تعالى في حق المكلف
ما يختاره بان الوجوب محقق قبل اختيار المكلف لكون الوجوب قديما ولا شك
في ان الاختيار حادث فلو كان وجوب المعين بعد الاختيار يلزم كون القديم
مسبوقا بالحادث وانه باطل وايضا ما لزم من الاحتمال الاول وهو تفاوت المكلفين
في الواجب المخير واجيب عن الاحتمال الثالث وهو القول بكون الواجب واحدا
معينا مع احتمال سقوطه بفعل غيره بانه لو كان كذلك لم يكن الآتي بكل منها آتيا
بالواجب لعدم وجوب غير ذلك المعين حينئذ لكن الاجماع منعقد على ان الآتي
بايّها آت بالواجب قال الفاضل المراغي ولقائل ان يقول ما ذكره المصنف
كلام على المستند كما صرح به وانه غير مرضي عند اهل النظر لان المستند ملزوم

اجماعا

يلزم صح

لثبوت

لثبوت المنع ومنع الملزوم لا يوجب عدم اللازم ثم قال وجوابه ان المصنف لما
بين المنافاة بينهما لم يحتج الى اعادته لان المنع حينئذ يكون ساقطا والمطالبة مندفعة فلذلك
لم يتعرض له ومع ذلك فاجاب عن المستندات تبرعا واستظهارا واقول المنافاة
انما تتم ببيان المقدمتين كما ذكرنا فاذا منعت احداهما لا تتم وحينئذ يحتاج الى دفع المنع
عن مقدمتيه ضرورة وحينئذ اذا اجاب عن المستند ولم يجب عن المنع كان كمن ترك الواجب
عليه واتى بما لا يجب بل الجواب ان مستند المنع اذا انحصر فيما جعل سندا كان السند
ملزوما مساويا للمنع فاذا اندفع اندفع اللازم ضرورة وهنا كذلك **قال** قيل ان اتى بالكل
معا فالامتثال اما بالكل فالكل واجب او بكل واحد فيجتمع مؤثرات على اثر واحد او بواحد
غير معين فلم يوجد او بواحد معين وهو المطلوب وايضا الوجوب معين فيستدعي معينا
وليس الكل ولا كل واحد وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك فاذن الواجب
واحد معين واجيب عن الاول بان الامتثال بكل واحد وتلك معرفات وعن الثاني
بانه يستدعي احدها لا بعينه كالمعلول المعين المستدعي علة من غير تعيين وعن الاخير بانه
يستحق ثواب وعقاب امور لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها **اقول** استدل على اثبات
المذهب الثالث وقيل في تقريره وجوه اربعة الاول ان الواجب من خصال الكفارة
واحد معين لان المكلف ان اتى بكل واحد من خصال الكفارة معا فلا بد وان يحصل
الامتثال ضرورة فالامتثال الحاصل حينئذ اما ان يحصل بالكل من حيث هو كل فيكون
الكل من حيث هو كل واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يحصل به الامتثال لكن الكل اتفقوا
على ان الكل ليس بواجب او يحصل بكل واحد منها فيجتمع مؤثرات وهي الخصال على اثر
واحد وهو الامتثال لكن اجتماع المؤثرات على اثر واحد محال كما بين في موضعه او
يحصل بفعل واحد غير معين وهو ايضا باطل لان الواحد الغير المعين لا يوجد لان كل موجود
معين وما لم يوجد لم يكن علة للامتثال الحاصل او يحصل بواحد معين فيكون الواحد
المعين واجبا وهو المطلوب واما قيد لاتيان بالكل بكونه معا اذ لو اتى بالكل متعاقبا
لا يمشي هذا الدليل لانا نقول الامتثال انما حصل بما اتى به اولا الثاني ان الوجوب
امر معين لكونه ممتازا عما عداه من الاحكام ذهنا وخارجا واذا كان معينا فيستدعي
محلا معينا اذ المعين يستدعي المعين فذلك المحل الذي يستدعيه الوجوب ليس الكل
من حيث هو كل ولا كل واحد لما ذكرنا فيجب ان يكون واحدا معينا وهو المطلوب
واما اهمال المصنف هذا الوجه فلما ابطله في الوجه الاول وهو الواحد الغير المعين
لا يتفق ... ان التقدير انما يستدعيه الوجوب امر معين فلا وجه لذكر الواحد الغير المعين
ولم يتنبه الشارح ان لهذه الدقيقة الثالث ان من اتى بكل الخصال يكون مثابا على

فليتأمل صح

الأول

حيث انه فعل ما هو الواجب عليه فالثواب على الفعل اما ان يحصل بفعل الكل او بفعل كل واحد
او بفعل واحد غير معين او بفعل واحد معين وجميع الاقسام باطلة الا القسم الاخير الرابع
ان من ترك جميع الخصال يكون معاقبا من حيث انه ترك الواجب عليه فالعقاب على
الترك اما ان يحصل بترك الكل او بترك كل واحد او ترك واحد غير معين او بترك واحد
معين والتقريب فيه كما مر واجيب عن الوجه الاول بانا نختار ان الامتثال حصل بفعل
كل واحد قوله يجتمع مؤثرات على اثر واحد قلنا لا نسلم فان الاسباب الشرعية
معرفات لا مؤثرات وحينئذ يلزم اجتماع المعرفات على معرف واحد وذلك جائز اتفاقا
وعن الوجه الثاني بانا لا نسلم ان الوجوب المعين يستدعي محلا معينا قوله لان المعين انما
يستدعي معينا قلنا لا نسلم فان المعين ربما يستدعي من الامور المعينة امرا لا بعينه كالحلول
المعين فانه يستدعي محلا ما من غير تعيين وعن الوجهين الاخيرين بانا نختار ان الثواب انما
حصل على فعل الكل وكذا العقاب انما هو على ترك الكل قوله يلزم وجوب الكل قلنا لا نسلم
وانما يلزم ان لو كان الكل بحيث يجب الاتيان بكل واحد من افراده اما اذا كان يجب لا يجب
الاتيان بجميع افراده ولا الاخلال بجميع افراده فلا نسلم ان ترتب الثواب على الاتيان
بالكل او ترتب العقاب على ترك الكل يستلزم وجوب الكل لا بد له من دليل **قال**
ثم قد يحرم الجمع كأكل المذكى والميتة او يباح كالوضوء
والتيمم او يسن ككفارة الصوم **اقول** الحكم كما يتعلق باشياء على التخيير كما مر فقد يتعلق
بها على الترتيب وحينئذ فالجمع بينهما اما حرام كأكل المذكى واكل الميتة فان حل اكل
الميتة مرتب على فقد المذكى والجمع بين الميتة والمذكى في الاكل حرام واما مباح كالوضوء
والتيمم فان جواز التيمم مترتب على العجز عن استعمال الماء والجمع بين التيمم والوضوء
مباح واما مسنون ككفارة الافطار التي هي الاعتاق والصيام والاطعام فان
من افطر فعليه تحرير رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام
ستين مسكينا والجمع بين هذه الخصال مسنون **قال** الثانية الوجوب ان تعلق بوقت
فاما ان يساوي الفعل كصوم رمضان وهو المضيق او ينقص عنه فيمنعه من منع التكليف
بالمحال الا لغرض القضاء كوجوب الظهر على الزائل عذره وقد بقي قدر تكبيرة او يزيد
عليه فيقتضي ايقاع الفعل في جزء من اجزائه لعدم اولوية البعض وقال المتكلمون يجوز
تركه في الاول بشرط العزم والا لجاز ترك الواجب بلا بدل ورد بان العزم لو صلح بدلا
لتادى الواجب به وبانه لو وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البدل والمبدل
واحد ومنا من قال يختص بالاول وفي الاخر قضاء وقالت الحنفية يختص بالاخر
وفي الاول تعجيل وقال الكرخي الاتي في الاول ان بقي على صفة الوجوب يكون ما فعله

في الثاني صح

واجبا

واجبا احتجوا بانه لو وجب في اول الوقت لم يجز تركه قلنا المكلف مخير بين ادائه في
اي جزء من اجزائه **اقول** الثانية وجوب الفعل المتعلق بالوقت اما ان يساوي وقته
الفعل كصوم رمضان فان الواجب هو امساك جميع هذا الشهر والوقت مساو
لهذا الفعل من غير زيادة ولا نقصان وهذا لا اشكال في جوازه او ينقص الوقت عن الفعل
والتكليف به تكليف بالمحال لانه تكليف بايقاع فعل في وقت لا يسعه وهو مستحيل
فمن جوز التكليف بالمحال جوز التكليف به ومن منع التكليف بالمحال منع التكليف بهذا
الا لغرض القضاء كوجوب الظهر على الزائل عذره من الصبي والحيض والحال انه بقي قدر تكبيرة
من الوقت فانه يجوز التكليف بهذا لا لغرض الاداء لاستحالته بل لالزام القضاء
عليه او يزيد الوقت على الفعل فالتكليف به يقتضي وجوب ايقاعه في جزء من اجزاء الوقت
على المذهب المختار فان حقيقة الواجب الموسع عند التحقيق يرجع الى الواجب المخير
بالنسبة الى الوقت فان الامر كانه قال للمكلف افعل هذه العبادة اما في اول الوقت او
وسطه او اخره فالمكلف مخير في الاتيان به في اي جزء من اجزاء الوقت لعدم اولوية بعض
الوقت من بعض اخر بالنسبة الى هذا الواجب وانما لم يكن واجبا موسعا فالوجوب يتعلق
بجميع الوقت على هذا المعنى وقال المتكلمون الوجوب متعلق بجميع الوقت على معنى انه يجوز
ترك الفعل في اول الوقت بشرط البدل وهو العزم على الاتيان به في ثاني الحال اذ لو
جاز تركه بدون العزم الذي هو بدل لجاز ترك الواجب بلا بدل وهو باطل لكونه منافيا
للوجوب ورد قول المتكلمين بوجهين الاول لو صلح العزم ان يكون بدلا للواجب لتادى
الواجب به لان بدل الشيء هو الذي يقوم مقامه لكن لا يتادى الواجب به لان من عزم
على الفعل جميع الوقت ولم يات به لم يسقط عنه الواجب اجماعا الثاني لو صلح العزم
للبدلية فاذا اتى المكلف بالعزم في هذا الوقت ثم جاء الجزء الثاني فان لم يجب فعل
العزم لجاز ترك الواجب بلا بدل وان وجب يلزم تعدد البدل مع اتحاد المبدل
وهو محال لان البدل هو الذي يقوم مقام الاصل فاذا قام احدهما مقامه لم يكن
الثاني بدلا لاستواء وجوده وعدمه حينئذ وفيه نظر لان القاضي ابا بكر من المتكلمين
ذهب الى ان الواجب في اول الوقت الاتيان بالمامور به فيه او العزم عليه في ثاني
الحال وكذا في ثاني الحال الواجب عليه الاتيان بالمامور به فيه او العزم عليه في ثالث
الحال هكذا الى اخر الوقت فان فيه يتعين الاتيان بالمامور به ويتضيق عليه واذا كان
كذلك فالعزم على الاتيان به في ثاني الحال انما هو بدل عن الاتيان به في اول الوقت
ويتادى الواجب به وهو الفعل في اول الوقت فبطل الوجه الاول من الوجهين
الدالين على رد قول المتكلمين والعزم على الاتيان به في ثالث الحال انما هو بدل عن
الاتيان به في ثاني الحال لا في اوله فلا يلزم تعدد البدل مع وحدة المبدل

للابتلا

تقدير

يسقط الوجه الثاني ومن الاشاعرة من قال يختص الوجوب باول الوقت حتى لو
اتى به في اخر الوقت كان قضاء لانه لو لم يكن واجبا في اول الوقت فانه يتأدى بالفعل
في غير وقته فلا يكون مجزيا لكن الاجماع منعقد على اجزائه وقال بعض الحنفية الوجوب
يختص باخر الوقت وانه لو اتى به اول الوقت كان تعجيلا جاريا مجرى ما لو اتى بالزكاة
قبل وقتها وقال الكرخي ان اتى به اول الوقت ان بقي على صفة الوجوب عليه اي على صفة
التكليف يكون ما فعله واجبا وان لم يبق على صفة التكليف كان ما فعله نفلا
والحنفية احتجوا على ان الوجوب يختص باخر الوقت بانه لو وجب الموسع في اول الوقت
لامتنع تركه حينئذ لان امتناع الترك جزء مفهوم الوجوب لكنه لا يمتنع اتفاقا فلا
يجب في اول الوقت وقلنا في جوابه لا نسلم انه لو وجب اول الوقت لامتنع تركه حينئذ
وانما يمتنع ان لو لم يكن المكلف مخيرا بين ادائه في اي جزء من اجزاء الوقت لكنه مخير لما عرفت
من ان الواجب الموسع عند التحقيق يرجع الى الواجب المخير **قال** فرع الموسع قد
يسع العمر كالحج وقضاء الفائت فله التأخير ما لم يتوقع فوته ان اخر لمرض او كبر
اقول هذا تقسيم للواجب الموسع وبيان الحكم بعض افراده ولما كان تقسيم الشيء وبيان
حكمه فرعا على ثبوته سماه فرعا اذا عرفت هذا فنقول الواجب الموسع قد يسع
زمانا محدودا كصلاة الظهر مثلا فان وقته من الزوال الى زيادة ظل الشاخص
مثله او مثليه فللمكلف تأخيره ما لم يخرج الوقت وقد يسع جميع العمر كالحج
وقضاء العبادات الفائتة فللمكلف في هذه الصورة تأخير الواجب ما لم يتوقع
فواته لمرض او كبر وتحقيقه ان الحج مثلا واجب وليس مضيقا اجماعا فيكون موسعا
والموسع يجوز تأخيره فيجوز تأخير الحج وليس جواز تأخيره ابدا حتى لو مات
تاركا له لم يعص اذ لو كان كذلك لم يكن واجبا فلجواز تأخيره غاية وليست مجهولة
مطلقا والا لزم التكليف بالمحال فلها علامة تعلم بها وتلك العلامة بجعل الشارع
اما هي غلبة الظن بالفوات لمرض او كبر ولهذا قال الشافعي رضي الله عنه يجوز تأخير
الحج من سنة الى سنة للشاب الصحيح دون الشيخ المريض واما ابو حنيفة فلم
يجوز التأخير لانه لا يثق بالبقاء الى سنة لا بغلبة الظن **قال** الثانية الوجوب
اما ان يتناول كل واحد كالصلوات الخمس او واحدا معينا كالتهجد ويسمى
فرض عين او غير معين كالجهاد ويسمى فرضا على الكفاية فان ظن كل طائفة ان غيره
فعله سقط عن الكل وان ظن انه لم يفعله وجب **اقول** الوجوب اما ان يتناول
كل واحد من المكلفين كالصلوات الخمس الواجبة على كل مكلف او يتناول واحدا
معينا منهم كالتهجد الواجب على النبي عليه السلام فقط دون الامة اذ هو من خصائصه
ويسمى هذان القسمان من الواجب فرض عين او يتناول واحدا منهم غير معين كالجهاد

ام

امر الجهات كل سنة ويسمى هذا القسم من الواجب فرضا على الكفاية والتكليف فيه
موقوف على غلبة الظن فمن غلب على ظنه ان غيره قام به لم يلزمه ومن غلب على ظنه ان غيره
لم يقم به وجب عليه القيام به فعلى هذا لو ظن كل طائفة ان غيرهم فعله وقام به سقط
الفرض عن كل واحد من تلك الطوائف وان كان يلزم ان لا يقوم به احد لان الممكن انما
هو تحصيل الظن بان غيره قام به ولا يمكن تحصيل العلم به وفيه نظر وان ظن كل طائفة ان
غيرهم لم يفعله وجب على كل طائفة القيام به وحينئذ يصير فرض عين لان الممكن انما
هو تحصيل الظن بعدم قيام الغير دون العلم به قال الفاضل المراغي هكذا ذكر
الامام في المحصول ومختصريه التحصيل والحاصل وفيه بحث لانه صرح بانه واجب
على واحد غير معين والوجوب على واحد غير معين لا يعقل لان تأثيم واحد مبهم غير معقول
وايضا قال وان ظن كل طائفة ان غيره فعل سقط عن الكل فلو لم يجب على الكل كيف سقط
عن الكل على ما ذكر المصنف في الاجزاء وايضا قال فان ظن انه لم يفعله وجب وانه ذهاب
الى الوجوب على الكل حينئذ وهذا مصير الى احداث مذهب ثالث وفيه ما يأتي
والاولى ان يقال الواجب على الكفاية واجب على الجميع على ما اختاره المتأخرون لانه
لو لم يكن كذلك لما اثم الجميع بتركه ضرورة لكن التالي باطل بالاجماع فالمقدم كذلك
وسقوطه التكليف به مشروط بالظن على التفصيل المذكور فهذا ما عندي في هذا المقام
واقول هذا الكلام ليس كما ينبغي فان قوله تأثيم الواحد الغير المعين غير معقول ان اراد
به ان تأثيمه بانفراده غير معقول فنسلم لكن ما نحن فيه ليس كذلك وان اراد به ان تأثيمه
على تقدير تأثيم الجميع كذلك فهذه غير معقول ممنوع واما قوله ان قولهم فان
ظن كل طائفة ان غيره فعله سقط عن الكل يشعر بوجوبه على الكل كما مر في بحث
الاجزاء فنسلم ولفظ المحصول مشعر بهذا لانه قال لعله العبارة فاما اذا تناول
الامر الجماعة لا على سبيل الجمع فذلك من فروض الكفايات وذلك اذا كان الغرض
من ذلك الشيء حاصلا بفعل البعض كالجهاد الذي الغرض منه حراسة المسلمين واذلال
العدو فمتى حصل ذلك بالبعض لم يلزم الباقين وهذا صريح في ان الواجب على الكفاية
واجب على الجميع وانه يسقط عن الباقين بفعل البعض واما قوله ان قولهم فان ظن كل
طائفة ان غيرهم لم يفعل وجب على الجميع احداث مذهب ثالث فممنوع لانه قول القائل
بالوجوب على الجميع بعينه وليس احداثا للمذهب الثالث وحينئذ يكون قوله والاولى
الى اخره مستدركا لانه عين ما في المحصول غاية ما في الباب ان في لفظ المصنف
تساهلا فالمؤاخذات اللفظية انما ترد عليه لا على المحصول **قال** الرابعة وجوب
الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا فيل يوجب السبب

دون الشرط وقيل لا فيهما لنا التكليف بالمشروط دون الشرط محال قيل لحصر يوقف
وجود الشرط قلنا خلاف الظاهر قيل ايجاب المقدمة كذلك قلنا لا فان اللفظ لم يدل عليه
اقول شرع هنا شروع في بيان احكام الوجوب والجبهي زعم ان حكم الحكم انما هو
المسئلة السابعة فقط وليس كذلك اذ المسائل الاربعة شرع هنا الى اخرها باحكام
للوجوب كما ستقف عليه وبيان هذه المسئلة يستدعي توطئة مقدمة وهي التفحص عن
مفهوم الواجب المطلق فنقول ان لفظ المحصول يشعر بان الواجب المطلق هو ما يجب
على كل مكلف في كل حال وكلام المصنف يشعر بانه عبارة عما يجب على كل مكلف في كل
وقت وقيل انما ورد به الامر من غير تقييد بشئ والكل غير مرضي اما كلام الامام والمصنف
فلان الصلاة المكتوبة واجبة مطلقا اتفاقا مع انها ليست واجبة في كل حال بل لا تجب في
بعض الاحوال كما للحائض مثلا ولا في كل وقت لعدم وجوبها قبل الوقت واما التعبير
الثالث فلانتقاضه بالزكاة فان الامر ورد بها مطلقا من غير تقييد بشئ مع انها ليست واجبة
مطلقا بل الاولى ان يقال ان الواجب المطلق هو الذي يجب في كل وقت عينه الشارع
لادائه على كل مكلف الا لمانع فلا يرد عليه ما يرد في التعريفات المذكورات يعرف بالتامل
اذا عرفت هذا فنقول وجوب الشئ يوجب وجوب مقدمته التي لا يتم الواجب
الا به سواء كان سببا للواجب او شرطا له ولكن بشرطين احدهما ان يكون الوجوب مطلقا
لانه اذا كان مقيدا كوجوب الحج المقيد بالاستطاعة لا يوجب وجوب مقدمته
اذ لا يجب تحصيل الاستطاعة وثانيهما ان يكون ذلك الشئ الذي لا يتم الواجب الا به
مقدورا للمكلف اذ لو لم يكن مقدورا له كالقدرة في افعال الصلاة لا يجب اتفاقا
فالمقدمة ان كانت مقدمة الواجب سببا له فايجاب الشئ يوجب وجوب
سببه وان كان شرطا له فلا وعللوا ذلك بان عند حصول السبب يجب المسبب
وعند حصول الشرط لا يجب وجود المشروط فالسبب اشد تعلقا بالشئ من
شرطه والحق عدم الفرق بينهما فانه كما يمتنع وجوب المسبب بدون وجوب سببه
كذا يمتنع وجوب المشروط بدون وجوب الشرط وقال بعضهم لا يوجب وجوب
الشئ وجوب مقدمته سواء كانت سببا او شرطا محتجا بان ايجاب الشئ لا يوجب
ايجاب غيره وفيه نظر فان الغير اذا كان مما يتوقف عليه الشئ فلا نسلم انه لا يوجبه
لنا في المذهب المختار وهو ان وجوب الشئ يوجب وجوب مقدمته سواء كانت
سببا او شرطا وليس في الشرط فنقول لو لم يجب شرط الواجب المطلق لجاز تركه
وحينئذ يجب المشروط لكونه واجبا مطلقا مع عدم الشرط فيلزم التكليف بالمحال
اذ وجود المشروط بدون الشرط محال واذا وجب الشرط وجب السبب اذ القول

بوجوب الشرط دون السبب منتف اجماعا اعترض عليه وقيل لا يجوز ان يكون ايجاب
الشئ مختصا بوقت وجود الشرط وحينئذ لا يلزم وجود المشروط بدون شرطه
قلنا ما ذكرتم خلاف الظاهر اذ الكلام في الواجب المطلق والواجب المطلق ظاهره يقتضي
وجوبه في كل مطلق وقت فتخصيصه بوقت معين مخالفة للظاهر وهو غير جائز
اعترض ثانيا وقيل مخالفة الظاهر جائزة لكونها واقعة عندكم فان ظاهر الامر
لا يوجب المقدمة مع انكم توجبونها قلنا مخالفة الظاهر عبارة عن اثبات شئ
ما ينفيه اللفظ او عن نفي ما اثبته وحينئذ تخصيص الايجاب بوقت وجود الشرط مخالفة
للظاهر اذ الامر يقتضي الايجاب في كل وقت فعدم ايجابه وقت عدم الشرط
نفي لما اثبته اللفظ واما ايجاب المقدمة فليس كذلك اذ لفظ الامر لا ينفيه
وان كان لا يثبته ايضا قال تنبيه مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها
وجوده شرعا كالوضوء للصلاة او عقلا كالمشي للحج او العلم به كالاتيان بالخمس اذا
ترك واحدة ونسي وستر شئ من الركبة لستر الفخذ اقول هذا تنبيه على
اقسام مقدمة الواجب فنقول مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها
وجود الواجب خارجا اما شرعا كالوضوء للصلاة فان الصلاة يتوقف في الوجود
في الخارج شرعا او عقلا كالمشي للحج فان الحج يتوقف على المشي الى الكعبة في الخارج
عقلا واما ان يتوقف وجود الواجب عليها ذهنا اي العلم بالواجب وذلك اما
لالتباس الواجب بغيره كالاتيان بالصلوات الخمس لترك واحدة منها مع نسيانها
فان العلم بالاتيان بالصلاة المنسية لا يحصل الا بالاتيان بالخمس او لمقاربة ما بين الواجب
وغيره بحيث لا يظهر حد يفرق بينهما كستر شئ من الركبة لستر الفخذ فان الفخذ
والركبة متقاربان فالعلم بستر جميع الفخذ الذي هو واجب انما يحصل بستر شئ
من الركبة للتقارب المذكور قال فروع الاول لو اشتبهت المنكوحة
بالاجنبية حرمتا في معنى انه يجب الكف عنهما الثاني لو قال لاحداهما طالق
حرمتا تغليبا للحرمة والله تعالى يعلم انه سيعين ايتهما شاء لكن ما لم يعين لم يتعين
الثالث الزائد في ما يطلق عليه الاسم من المسح غير واجب والا لم يجز تركه
اقول هذه مسائل متفرعة في ان مقدمة الواجب واجبة الفرع الاول
لو اشتبهت المنكوحة بالاجنبية حرمتا في معنى انه يجب الكف عنهما فان العلم
بالكف عن الاجنبية يتوقف على الكف عن المنكوحة حينئذ فيكون الكف عن المنكوحة
ايضا واجبا لان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب وانما قال حرمتا في
معنى انه يجب الكف عنهما لان المنكوحة ليست حراما في الواقع بل يجب الكف عنها

مع حلها الى دفع الاشتباه . الفرع الثاني لو قال لزوجتيه احداكما طالق ولم يعين المطلقة منهما حرمتا تغليبا للحرمة وذلك لان كلا منهما تحتمل الحل لجواز ان تكون المتعينة للطلاق غيرها وتحتمل الحرمة لجواز ان تكون المتعينة هي فاجتمع في كل منهما احتمال الحل واحتمال الحرمة واحتمال الحرمة غالب على احتمال الحل لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال فالعلم بتحريم المطلقة والاجتناب عنها يتوقف على تحريم غير المطلقة فتحريم غير المطلقة واجب والفرق بين الفرعين ان الاجنبية في الفرع الاول متعينة للحرمة في نفس الامر والمنكوحة للحل بخلاف الفرع الثاني فان كلا منهما تحتمل الحرمة وتحتمل الحل ايضا قوله والله يعلم الى اخره اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لا نسلم حرمتهما بل الحرام انما هي التي تعينت بالطلاق في علم الله تعالى لانه تعالى يعلم المعينة منهما بالطلاق فالحرمة مقصورة عليها والجواب عنه انا لا نسلم ان الله تعالى يعلم المعينة منهما قبل التعيين فان ذلك جهل وهو على الله تعالى محال غاية ما في الباب انه تعالى انه يعلم الله انه سيعين احديهما لكن ما لم يعين لم يتعين في علم الله تعالى اذ العلم بالتعيين تابع للتعيين والتابع لا يكون قبل المتبوع الفرع الثالث الزايد على ما ينطلق عليه الاسم من الواجب الغير المقدر كالمسح مثلا غير واجب والا لم يجز تركه ضرورة لكن جاز تركه عند الثنا فعليه فلا يكون مقدمة الواجب عندهم والا لكان واجبا قال الحنجي اذا كان حال الواجب بحيث لا يمكن الاتيان به الا مع زايد عليه فالزايد الذي يلزم فعل الواجب هل يوصف بكونه واجبا ام لا فيه خلاف والمذهب انه لا يوصف بالوجوب لجواز تركه وهذا كلام باطل لانه اذا لم يمكن الاتيان بالواجب بدون هذه الزيادة تكون هي مقدمة للواجب كستر شيء من الركبة لستر الفخذ فكيف يقال انها غير واجبة وكيف تقع عدم وجوبها على وجوب المقدمة وكانه ما فهم كلام الامام في المحصول لانه قال الهدم العاشر اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بحد معين كمسح الراس والطمانينة في الركوع اذا زاد على قدر الواجب هل يوصف الزيادة بالوجوب ام لا لان الواجب هو الذي لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها فلا يكون واجبة وهذا كلام صحيح ونحوه غير ما فهمه الحنجي منه ثم اعترض على ما فهمه واطنب بلا جدوى نفعا مع ضبط ما قررناه قال الخامسة وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لانه جزؤه فالدال عليه يدل عليها بالتضمن قالت المعتزلة والتزامنا بانا الموجب قد يغفل عن نقيضه قلنا لا فان الايجاب بدون المنع من نقيضه محال وان سلم فمنقوض بوجوب المقدمة اقول اختلفوا في ان الامر بالشيء هل

هو

هو دال على المنع من نقيضه ام لا والمختار دلالته عليه وعبر المصنف عن المذهب المختار بقوله وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه اي يستلزمه استلزام الكل للجزء لانا فسرنا الوجوب في اول الكتاب بالخطاب المقتضي للوجود المانع من النقيض فيكون المنع من النقيض اعني حرمته جزءا من مفهوم الوجوب فالدال على الوجوب بالمطابقة يدل على حرمة النقيض بالتضمن هذا على ضعف نظر الحنجي حيث قال وفيه نظر فان المنع من الترك ليس جزءا من الوجوب بل هو لازم للطلب مع الجزم لان الوجوب لما كان عبارة عما ذكرنا كما فسره المصنف في اول الكتاب وفسره هو ايضا انه فلا يرد هذا النظر قالت المعتزلة واكثر اصحاب المصنف اي الاشاعرة ان الامر بالشيء لا يدل على حرمة نقيضه لان الموجب اي الامر قد يغفل عن نقيض المامور والمحرم للشيء لا بد وان يكون له شعور به فالامر لا يدل على تحريم النقيض قلنا لا نسلم الغفلة لان الموجب لا بد وان يتصور الوجوب فلا يغفل عن النقيض لانا بينا ان المنع من النقيض جزء لمفهوم الوجوب فلا يتصور الايجاب للشيء مع الغفلة عن نقيضه سلمنا ان الموجب قد يغفل عن النقيض لكن الغفلة عن الشيء لا تنافي حرمته ولا الحاية والا لم يجب مقدمة الواجب فان الموجب للشيء ربما يغفل عن مقدمته مع انها واجبة عندكم واليه اشار بقوله وان سلم فمنقوض بوجوب المقدمة قال السادسة الوجوب اذا نسخ بقي الجواز لان الدال على الوجوب يتضمن الجواز والناسخ لا ينافيه فانه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك قيل الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا لا وان سلم فيتقوم بفصل عدم الحرج اقول الوجوب اذا نسخ بقي الجواز خلافا للغزالي وانما قلنا ذلك لان الجواز عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والوجوب عبارة عن رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك ومعلوم ان المفهوم الاول جزء من المفهوم الثاني فالدليل الدال على الوجوب بالمطابقة دال على الجواز بالتضمن والدليل الناسخ لا ينافي الجواز لان الوجوب الذي مفهومه مركب من امرين كما عرفت اذا ارتفع فربما يرتفع بارتفاع جزئيه المنع من الترك لا بارتفاع الجواز لانه يكفي في انتفاء المركب انتفاء جزئه فاذا الدليل على الجواز سالم عن المعارض فيثبت الجواز علا به قيل عليه الناسخ رافع للجواز لان الجواز جنس للوجوب والاباحة والندب والكراهة لكونه تمام المشترك بينها والمنع من الترك فصل للوجوب اذ به يمتاز عن اخواته فالوجوب انا ارتفع بارتفاع جنسه وهو الجواز فذاك وان ارتفع بارتفاع فصله وهو المنع من الترك فكذا اذ الجنس يتقوم بفصله لما بين في موضعه ان الفصل علة للجنس فيرتفع بارتفاعه اذ ارتفاع العلة يقتضي ارتفاع معلوله فثبت ان النسخ رافع للجواز على كلا التقديرين قلنا في جوابه انا نختار انه يرتفع بارتفاع فصله وهو المنع من الترك ولا نسلم ان ارتفاع الفصل يقتضي ارتفاع الجنس

بدل الذم

خلافا للغزالي مع

[illegible]

انا الوجوب يرتفع برفع المنع من الترك الذي هو فصله قوله فيرتفع الجواز الذي هو الجنس لارتفاع علته قلنا لا نسلم ان الفصل علة للجنس وما قيل في بيانه فمن يقيد بموضع وان سلم ان الفصل علة للجنس لكن لحلول الجنس يحتاج الى علة ما لا الى علة بعينها فالجواز الذي هو الجنس يحتاج في تقومه الى فصل ما من الفصول لا الى هذا الفصل المعين وحينئذ لم لا يجوز ان يتقوم بفصل اخر اعني فصل المباح وهو عدم الحرج عرفا عليه لا بد له من دليل فلا يلزم من رفع فصل معين للجواز رفعه **قال** السابعة الواجب لا يجوز تركه قال الكعبي فعل المباح ترك الحرام وهو واجب قلنا لا بل به يحصل وقال الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمريض لانهم شهدوا الشهر وهو موجب وايضا عليهم القضا بقدره قلنا العذر مانع والقضا يتوقف على السبب لا الوجوب والا لما وجب قضا الظهر على من نام جميع الوقت **اقول** الواجب لا يجوز تركه لما عرفت من ان المنع من الترك جزء مفهوم الوجوب ولم يخالف في هذه المسئلة الا الكعبي والفقهاء فانه نقل عن الكعبي انه قال المباح واجب محتجا بان فعل المباح ترك الحرام لان كل فاعل المباح فانه بفعله ذلك تارك للحرام وترك الحرام واجب ففعل المباح واجب مع انه جايز الترك فالواجب جايز تركه قلنا في جوابه لا نسلم ان فعل المباح ترك الحرام بل يحصل بفعل المباح ترك الحرام وحينئذ لا يلزم من كون الترك واجبا ان يكون الشي المعين الذي به يحصل الترك واجبا اذا كان الترك ممكن التحصيل بشي اخر غير ذلك الا ولقايل الخصم ولقايل ان يقول حينئذ يكون واجبا مخيرا لانه يكون فردا من افراد ما يحصل به ترك الحرام وما به يحصل ترك الحرام واجب **واقول** انما يكون واجبا مخيرا اذا كانت افراد ما به يحصل ترك الحرام امورا معينة محصورة لكنها غير معينة ولا محصورة فلا يكون واجبا مخيرا لما عرفت في تعريف الواجب المخير وان سلم لكن النزاع بيننا وبين الكعبي انما وقع في الواجب الذي هو فرض عين واما فلا نزاع في ترك كل واحد من افراد الواجب المخير كما عرفت وقال الفقهاء يجب الصوم على الحايض والمريض والمسافر لوجهين الاول انهم شهدوا الشهر وشهود الشهر موجب لوجوب الصوم عليهم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فيكون الصوم واجبا عليهم للموجب مع ان الحايض والمريض والمسافر يجوز لكل منهم ترك الصوم الثاني لو لم يجب الصوم على هؤلاء لما وجب عليهم القضا بقدر ما تركوا من الشهر لانه لا يجب قضا غير الواجب كالنوافل لكن يجب عليهم القضا بقدر ما تركوا منه اجماعا قلنا في الجواب عن الوجه الاول انا لا نسلم وجوب الصوم على هؤلاء قوله انهم شهدوا الشهر وشهود الشهر موجب قلنا شهود الشهر وان كان موجبا لوجوب الصوم عليهم لكن العذر مانع من الوجوب والشي قد لا يترتب على موجبه لمانع فلا يلزم من شهود

والمسافر

ذلك

أنه

الشهر وجوب الصوم عليهم وعن الوجه الثاني ان وجوب قضا الصوم عليهم لا يقتضي وجوب ادايه عليهم فان القضا انما يتوقف على سبب الوجوب لا على وجوب الادا اذ لو توقف عليه لما وجب قضا الظهر على من نام جميع الوقت لان ادا الظهر لم يجب عليه لما مر لكن القضا يجب عليه اجماعا فعلم ان وجوب القضا لا يتوقف على وجوب الادا **قال** الباب الثاني فيما لا بد للحكم منه وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول في الحاكم وهو الشرع دون العقل لما بينا من فساد الحسن والقبح العقليين في كتاب المصباح **اقول** لا بد للحكم الذي هو خطاب الله تعالى ممن يصدر عنه الخطاب وهو الحاكم ومن يخاطب وهو المحكوم عليه ومن يخاطب به وهو المحكوم به ولما كانت هذه الامور ثلاثة رتب المصنف مباحث كل منها في فصل فصارت الفصول ثلاثة الفصل الاول في الحاكم اعلم انه لا نزاع في ان من صدر عنه الحكم بمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين هو الله تعالى وانما النزاع وقع في الحاكم بحسن الاشيا وقبحها فذهب اهل السنة الى ان الحاكم هو الشرع لا غير وذهب المعتزلة الى ان العقل حاكم ايضا وتحرير هذا البحث هو ان كون الفعل متعلق المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب اجلا لا يثبت الا بالشرع وعند المعتزلة ليس ذلك الا لكون الفعل واقعا على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله المدح او الذم قالوا وذلك الوجه قد يستقل بادراكه العقل اما ضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار واما نظرا كالعلم بحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وقد لا يستقل كحسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول شوال فلولا اختصاص كل منهما بما لاجله حسن او قبح لامتنع ورود الشرع به والمصنف لم يتعرض لهذا التفصيل اذا عرفت هذا فنقول الحاكم بحسن الاشيا وقبحها هو الشرع كما هو مذهب اهل السنة دون العقل كما هو مذهب المعتزلة لما بينا من فساد الحسن والقبح العقليين في كتاب المصباح وقد شرحناه ثمة لمن اراد الاطلاع عليه فعليه بذلك الكتاب **قال** فرعان على التنزل الاول شكر المنعم ليس بواجب عقلا اذ لا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولانه لو وجب لوجب اما لفايدة المشكور وهو منزه او للشاكر في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال للعقل بها قيل يدفع ظن ضرر الاجل قلنا قد يتضمنه لانه تصرف في ملك الغير وكالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى كبريايه ولانه ربما لا يقع لايقا قيل ينتقض بالوجوب الشرعي قلنا ايجاب الشرع لا يستدعي فايدة **اقول** لما ثبت فاعلية بطلان الحسن والقبح العقليين وان لا حاكم بهما الا الشرع لزم من ذلك ان شكر المنعم لا يجب عقلا وان لا حكم للافعال الاختيارية قبل بعثة الرسل اذ هما مبنيان عليها لكن جرت

عادة الأشاعرة بأن يتكلموا في هاتين المسألتين بعد الكلام في المسألة الأولى وتسليم مذهب
المعتزلة فيها فلذلك تكلم المصنف فيهما وقال فرعان على التنزل أي هما فرعان على بطلان
الحسن والقبح العقليين كما عرفت والكلام فيهما إنما هو على سبيل التنزل عن مقام النزاع
فيه وتسليم التحسين والتقبيح العقليين الفرع الأول في عدم وجوب شكر المنعم
عقلا والمراد بالشكر في هذا الموضع صرف العبد جميع ما أنعم الله تعالى عليه من
البصر والسمع والذهن وغيرها إلى ما خلق لأجله وأعطاه له كصرفه النظر إلى مصنوعاته
والسمع إلى تلقي إنذاراته والذهن إلى فهم معانيها وفي هذا القياس في المنعم المشكور
هو الله تعالى إذا عرفت هذا فنقول شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافا للمعتزلة
لنا عليه وجهان الوجه الأول أنه لو وجب عقلا لوجب قبل بعثة الرسل لعدم
توقفه على الشرع حينئذ لكنه لم يجب قبل البعثة لأنه لو وجب قبلها لعذب تاركه
حينئذ إذ لا نعني بالوجوب سوى ذلك لكن العذاب حينئذ منتف إذ لا تعذيب قبل
الشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قال الفاضل المراغي
وفيه نظر أما أولا ~~أما أولا~~ فلأنا لا نسلم أنه لو كان واجبا لعذب تاركه بل ربما لا يعذب
لجواز العفو فقال بعضهم في جوابه نحن نقول هكذا لو كان واجبا لاستحق تاركه العقاب
ونستمر حينئذ لا يرد ما ذكرتم إذ جواز العفو لا ينافي الاستحقاق وهو غير
متجه إذ الملازمة حينئذ مسلمة ولكن نفي التالي ممنوع إذ الآية إنما تدل على نفي
العذاب لا على نفي استحقاقه ثم قال الفاضل المراغي وجوابه أن وقوع العذاب
وإن لم يكن لازما للوجوب لكن عدم الأمن من وقوعه لازم له ضرورة جواز العقاب
وهذا اللازم منتف لدلالة النص عليه فينتفي الملزوم وأقول أصل السؤال غير
متوجه لأن الواجب عند المعتزلة هو الذي يجب على الله أن يعذب تاركه كما أومأنا
إليه في التعريف فلا يرد ما ذكره ولقائل أن يقول المراد من العذاب المذكور في
الآية العذاب الدنيوي والواجب هو الذي يترتب عليه العذاب الأخروي فأين
أحدهما من الآخر الوجه الثاني أنه لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب لفائدة إذ ما
لا فائدة فيه عبث والعبث قبيح عقلا وتلك الفائدة إما أن تحصل للمشكور وهو باطل
لأن الله تعالى منزه عن جلب الفوائد وإما أن تحصل للشاكر إما في الدنيا وهو أيضا باطل
لأن الشكر في الدنيا مشقة للشاكر خالية عن الحظوظ ضرورة أنه يتعب بصرف النظر
والسمع إلى مصنوعاته وتلقي إنذاراته وبالكف عن اللذات والمشتهيات بفعل الله لا نفع
له في الدنيا وأما في الآخرة فإنه كذلك إذ لا استقلال للعقل بمعرفة الفائدة الأخروية
فإن قيل نحن نعلم أنه لفائدة تحصل للشاكر في الدنيا قوله وأنه مشقة بلا حظ

قلنا

عندهم

فيهم

قلنا لا نسلم عدم الحظ بل له حظ وهو الأمن من الضرر الآجل وذلك لأنه إذا ترك احتمل
العقاب الأخروي فإذا أتى به أمن من ذلك والأمن من العقاب من أعظم الفوائد وقلنا في
جوابه أن الشكر وإن احتمل دفع الضرر الآجل لكن يحتمله أيضا ويقتضيه لوجوه الأول أنه
تصرف في ملك الغير بغير إذنه لأن السمع والبصر ملك الله تعالى وهو تصرف فيهما بصرف النظر
إلى المصنوعات والسمع إلى المسموعات والتصرف في ملك الغير يخاف منه العقاب الآجل
الثاني أن هذا الشكر كالاستهزاء بالمنعم لحقارة الدنيا بالقياس إلى كبريائه فإن نعم الله تعالى
بالنسبة إلى كبريائه أقل من قطرة بالنسبة إلى البحر فكما أن ملكا لو أعطى بعض خدمه
قطرة منه وهو يشكره عليها في المحافل عد مستهزئا فكذا ها هنا والاستهزاء بالله يخاف منه
العقاب الثالث أن هذا الشكر ربما لا يقع لائقا لكبريائه وعظمته فيصير سببا للخوف
من العقاب فإن قيل إنما ذكرتم من الدليل ينتقض بالوجوب الشرعي فلا يكون صحيحا وتقريره
أن يقال لو صح هذا الدليل بجميع مقدماته لزم أن لا يجب شكر المنعم شرعا وأنتم لا تقولون
به وذلك لأنه لو وجب لوجب لفائدة وتلك الفائدة إما للمشكور أو للشاكر إلى آخر بعض ما ذكرتم
قلنا في جوابه لا نسلم أنه لو وجب الشكر شرعا لوجب لفائدة وذلك لأن الإيجاب
الشرعي لا يستدعي فائدة والفعل الذي لا غاية له غير قبيح من الله شرعا سلمناه لكن جاز
أن يكون تلك الفائدة في الآخرة والشرع يستقل بدركها بخلاف العقل فلا يتم المعارضة
قال الثاني الأفعال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند البصرية وبعض الفقهاء
محرمة عند البغداذية وبعض الإمامية وابن أبي هريرة وتوقف الشيخ والصيرفي
وفسر الإمام بعدم الحكم والأولى أن يفسر بعدم العلم لأن الحكم قديم عنده ولا يتوقف
تعلقه على البعثة لتجويزه التكليف بالمحال أقول الأفعال إما اضطرارية كالتنفس
وهي غير ممنوعة قبل البعثة إلا عند من جوز التكليف بالمحال وإما اختيارية وهي قبل
البعثة مباحة عند المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء الحنفية والشافعية محرمة عند
المعتزلة البغداذية وبعض الشيعة الإمامية وفي ابن أبي هريرة وتوقف الشيخ أبو الحسن
الأشعري وأبو بكر الصيرفي والإمام نقل هذا التوقف بتفسيرين أحدهما بعدم
العلم بأن هناك حكما أم لا وإن كان فهل هو حظر أم لا وثانيهما بعدم الحكم وطعن في
التفسير الأخير بأنه قطع بعدم الحكم لا توقف واعتذر عنه الخنجي بأن القطع بعدم الحكم
إنما سمي توقفا لاقتضائه عدم العمل في الأفعال ولا شك أن القاطع بعدم الحكم
لا يسمى متوقفا في الحكم وما ذكره مجازا لا يناسب التفاسير ثم إن الإمام استدل
على التوقف بالمعنى الأخير بأن هذه الأحكام متلقاة من الشرع بحيث لا شرع لا حكم وفيه
نظر أما أولا فلما ذكره الخنجي من أن هذا الدليل إنما ينفي الحكم الشرعي قبل البعثة لا الحكم

الأخروي م

العقل الذي وقع النزاع فيه وأما ثانياً فلأنا سلمنا في ما ذكر في المحصول في آخر هذا الفصل
حيث قال إن مرادنا بالتوقف أنا لا نعلم أن الحكم هو الحظر أو الإباحة وإن فسرناه بالعلم
بعدم الحكم فإن الدليل الدال على العلم بعدم الشيء كيف يدل على عدم العلم بالشيء فإن بينهما
بوناً بعيداً ولعل الإمام لم يحقق هذه المسألة لأنه تخبط في التعبير عنها وأما ثالثاً فلأن ما
ذكره المصنف من أن الأولى أن يفسر التوقف المنقول عن الأشعري بعدم العلم دون
عدم الحكم لأن المراد بعدم الحكم إن كان ذاته فباطل لأنه لا يناسب مذهبه لأن الحكم
قديم عنده فلا يكون معدوماً في شيء من الأوقات وإن كان عدم تعلقه بالأفعال فكذا
لأن الحكم لا يتوقف تعلقه بالفعل عنده على البعثة لأنه يجوز التكليف بالمحال كما ساء في
جاز أن يعلق الأحكام بالأفعال حينئذ من غير العلم به غايته ما في الباب أنه يؤدي إلى التكليف
بالمحال وذلك جائز عنده قال الخنجي لا نسلم أن تعلق الحكم لا يتوقف على البعثة بل يتوقف
لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ولأنه كلام على المستند وأولى
هذا أن الاعتراض ليس بوارد بل إما عدم توقف تعلق الحكم على البعثة فلأنه إلزامي على
مذهبه وما يكون إلزامياً على مذهب لا يندفع عنه بإقامة دليل على خلافه وأما كونه
كلاماً على المستند فغير وارد على تقريرنا كما عرفت **قال** احتج الأولون بأنها
انتفاع خال عن أمارات المفسدة ومضرة المالك فيباح كالاستظلال بجدار
الغير والاقتباس من ناره وأيضاً المآكل اللذيذة خلقت لغرضنا لامتناع
العبث واستغنائه وليس للإضرار اتفاقاً فهو للنفع وهو إما التلذذ أو الاجتناب
عنها مع الميل أو الاغتذاء أو الاستدلال ولا يحصل إلا بالتناول وأجيب عن
الأول بمنع الأصل وعلية الأوصاف والدوران ضعيف وعن الثاني بأن أفعاله
لا تعلل بالغرض وإن سلم فالحصر ممنوع وقال الآخرون تصرف بغير إذن المالك
فيحرم كما في الشاهد ورد بأن الشاهد يتضرر به دون الغائب **أقول**
لما فرغ من تقرير الأقوال في هذه المسألة أراد أن يذكر حجج مثبتي الأحكام فيها ويبينها
ليلزم من ذلك التوقف في هذه المسألة فنقول حجج الأولين القائلين بالإباحة وهم
المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء على إباحة الأفعال الاختيارية قبل البعثة بوجهين
الأول أن الأفعال الاختيارية كأكل الفاكهة مثلاً انتفاع خال عن أمارة المفسدة
ولا مضرة فيه على المالك فيكون مباحاً لأن الإباحة دائرة مع الانتفاع الخالي
عن أمارة المفسدة ومضرة المالك وجوداً وعدماً أما وجوداً فكما في الاستظلال
بجدار الغير والاقتباس من ناره بغير إذنه فإنه وجد الانتفاع الخالي مع الإباحة
وأما عدماً فظاهر ودوران الحكم مع وصف وجوداً وعدماً دليل على كون الوصف

علة

علة للحكم وهذه المعاني قائمة في مسألتنا فيكون مباحة الثاني أن المآكل اللذيذة إما خلقت
لغرض يرجع إلينا إذ لو لم تخلق لغرض يرجع إلينا فإما أن تكون مخلوقة لا لغرض أصلاً وهو باطل
لامتناع العبث أو تكون مخلوقة لغرض يرجع إلى الله تعالى وهو أيضاً باطل لاستغنائه عن الأغراض فثبت
أنها مخلوقة لغرضنا وخلقها ليس للإضرار أي ليس الغرض من خلقها التضرر بها اتفاقاً فهو
للنفع أي خلقت لنفع وذلك النفع إما دنيوي كالتلذذ والاغتذاء أو ديني عملي كالاجتناب
عنها مع ميل النفس إليها أو ديني علمي كالاستدلال بما يشتهى من طعومها على كمال قدرة الله تعالى
ولا يحصل جميع هذه الأقسام إلا بتناولها أما التلذذ والاغتذاء فظاهر وأما الاجتناب
مع الميل فكذلك وإلا لم يكن ميل وأما الاستدلال فلأنه موقوف على معرفتها ومعرفة المذوقات
لا تحصل إلا بالذوق فنعلم أن الغرض موقوف على التناول وتحصيل الغرض مطلوب فما يتوقف
عليه الغرض يكون أيضاً كذلك وهو إن لم يكن واجباً فلا أقل من الإباحة فثبت إباحة
الأفعال الاختيارية وأجيب عن الوجه الأول وهو قياس إباحة الأفعال الاختيارية
على إباحة الاستظلال بجدار الغير بأن الأصل الذي هو مقيس عليه ممنوع أي لا نسلم إباحة
الاستظلال بجدار الغير بدون إذنه لكونه من الأفعال الاختيارية فيكون من الصور المتنازع
فيها وبأن علية الأوصاف أيضاً ممنوعة أي لا نسلم أن الأوصاف التي ذكرتم علة للإباحة قوله
لأن الدوران دليل على علية الأوصاف قلنا الدوران دليل ضعيف كما يجيء في باب
القياس فلا يثبت به علية الأوصاف للإباحة وأجيب عن الوجه الثاني وهو أن
الله تعالى خلق المآكل لغرضنا بأن فعله تعالى لا يعلل بالغرض كما بين في علم الكلام وحينئذ
جاز أن تكون مخلوقة لا لغرض قوله فيلزم العبث وهو قبيح عقلاً قلنا إن أردت
بالعبث فعلاً لا غاية له فلا نسلم قبحه بالنسبة إليه تعالى وإن أردت شيئاً غير ذلك
فبينه حتى نتكلم عليه وإن سلم أنها مخلوقة لغرض يرجع إلينا لكن حصر الأغراض
الراجعة إلينا فيما ذكرتم ممنوع لجواز أن يكون غرض آخر يرجع إلينا ولا يتوقف على التناول
لم قلتم إنه ليس كذلك واحتج الآخرون القائلون بحرمة الأفعال الاختيارية قبل
البعثة وهم المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة الإمامية وابن أبي هريرة على مذهبهم
بأن الأفعال الاختيارية قبل البعثة كأكل الفاكهة حينئذ مثلاً تصرف في ملك الغير
بغير إذن المالك لكون الفاكهة ملكاً له ولم يأذن فيه لأن الكلام قبل ورود الشرع
فيحرم كما في الشاهد أي كما أن التصرف في ملك الشاهد بغير إذنه حرام فكذا في ملك الغائب
عن أبصارنا وهو الله تعالى إنما حرام قياساً عليه ورد هذا القياس بالفرق بين الشاهد
والغائب وذلك لأن الشاهد يتضرر بالتصرف في ملكه بغير إذنه وأما الغائب
فلا يتضرر به لكونه منزهاً عن التضرر وحينئذ جاز أن تكون علة الحرمة في الشاهد التضرر

لما اثبت في الغايب اثبت الحرمة ايضا **قال** تنبيه عدم الحرمة لا يوجب الاباحة
لان عدم المنع اعم من الاذن **اقول** هذا التنبيه اشارة الى الجواب عما احتج به
الفريقان في افساد القول بعدم الحكم من ان الافعال الاختيارية ان كانت ممنوعة كانت
محرمة والا كانت مباحة ولا واسطة بينهما وتقريره انا نختار انها ليست ممنوعة
قوله فيكون مباحة قلنا لا نسلم فان عدم الحرمة لا يوجب الاباحة لان المباح
ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير ترجيح وعدم المنع اعم من الاذن فان فعل
البهيمة غير ممنوع مع انه لا يسمى مباحا **قال** الفصل الثاني في المحكوم عليه وفيه
مسائل الاولى ان المعدوم يجوز الحكم عليه كما انا مامورون بحكم الرسول قيل ان الرسول
اخبر بان من سيولد فالله سيامره قلنا امر الله في الازل معناه ان فلانا اذا وجد
فهو مامور بكذا قيل الامر في الازل ولا سامع ولا مامور عبث بخلاف امر الرسول
قلنا مبني على القبح العقلي ومع هذا فلا سفه في ان يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد
ثم **اقول** الفصل الثاني في بيان من يصح ان يكون محكوما عليه بحكم شرعي ومن لا يصح وفي
هذا الفصل مسائل الاولى في المعدوم يجوز الحكم عليه وليس معناه ان المعدوم حال كونه
معدوما مامور بامر فان ذلك معلوم البطلان ضرورة بل في معنى ان الشخص الذي سيوجد
سيصير مامورا بهذا الامر الموجود في الحال كما انا مامورون بحكم الرسول عليه السلام مع
انه امره كان حال عدمنا فان قيل الرسول ما امرنا بشيء حال عدمنا بل اخبر
حينئذ بان من سيولد من المكلفين فالله سيامره فالرسول حينئذ مخبر لا امر قلنا في
جوابه ان امر النبي عليه السلام حال عدمنا ان كان في معنى الخبر فامر الله تعالى في الازل
معناه ايضا الاخبار بان فلانا اذا وجد فهو مامور بكذا فان قيل الامر في الازل
غير معقول لانه ان كان بمعنى الاخبار يستدعي مامورا لكن ليس في الازل سامع ولا مامور
فيكون باطلا اذ الاخبار بلا سامع والامر بلا مامور عبث فان من يجلس في الدار ويامر
باوامر مختلفة ويخبر باخبار متعددة من غير حضور احد عد مجنونا سفيها بخلاف
امر الرسول فانه وجد هناك حينئذ من سمع منه ويبلغ الينا بالنقل قلنا في
جوابه ان لزوم السفه في تقدير الامر والاخبار بلا مامور والسامع مبني على القول
بالقبح العقلي وقد تقدم بطلانه ولئن سلمنا القبح العقلي ولزوم السفه حينئذ لكن
لزومه ايضا ممنوع فان امر الله في الازل ليس عبارة عن التكلم بصيغة افعل حتى يلزم
الامر بدون المامور سفها بل عن الطلب القائم بذاته تعالى كما هو مذهب اهل السنة
اي يكون طالبا من العباد اذا صاروا موجودين مكلفين الاتيان بالمامور به واذا كان
كذلك لا يلزم من الامر عدم المامور سفه كما لا يلزم من طلب التعلم في نفس الوالد من ابن سيولد

انه صح

عدم صح

سفه

سفه **قال** الثانية لا يجوز تكليف الغافل من احال تكليف المحال فان الفعل امتثالا
يعتمد العلم ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ونوقض بوجوب
المعرفة واجيب بانه مستثنى **اقول** هذه المسئلة في بيان ان الغافل هل يجوز تكليفه
ام لا وهي متفرعة على تجويز تكليف ما لا يطاق وذلك لان تكليف المحال اذا لم يجز لا يجوز
تكليف الغافل لان تكليف الغافل موجب اليه اذا عرفت هذا فنقول لا يجوز تكليف
الغافل من احال تكليف المحال فان من يجوزه لا يستغرب تجويز تكليف الغافل واستدل
القايل باستحالة التكليف بالمحال على عدم جواز تكليف الغافل بان فعل المامور به والاتيان
به امتثالا للامر يتوقف على العلم به لان المكلف لو لم يعلم لم يحصل الامتثال لان الامتثال
هو الاتيان بالفعل بقصد المطاوعة والقصد الذي متضمن للعلم به فاذا لم يحصل القصد لم
يحصل المطاوعة لان الفعل المجرد عن هذا القصد لا يكفي في الامتثال لقوله عليه السلام
انما الاعمال بالنيات اي انما يحصل الاعمال بالنيات فكل عمل لا نية معه لا عمل واذا كان
كذلك فلو وقع التكليف به حال عدم العلم به يلزم التكليف بالمحال وانه باطل عندهم **قال**
الفاضل المراغي ناقلا عن المحصول لا يخفى ان المعروف هو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث
واف باثبات المطلوب وفيه نظر فان التقريب انما على عدم الوقوع لا على عدم الجواز واعترض
عليه وقيل هذه القاعدة منقوضة بوجوب معرفة الله تعالى لان التكليف بمعرفة الله
واقع مع انه تكليف للغافل اذ العارف بالله غير مكلف بمعرفته والا يلزم تحصيل
الحاصل واجيب عن هذا النقض بان وجوب معرفة الله تعالى مستثنى من هذه
القاعدة الكلية وهي انه لا يجوز تكليف الغافل الكلي اولا الواجبات وهو معرفة الله
تعالى وفيه نظر لان الدليل العقلي لا يصح الاعتداد به وان صح لما امكن استثناء
بعض الصور وهذا ظاهر اللهم الا ان يقال ما كلف به ان كان مما يجوز ان يعلم قبل الاتيان
به كان العلم به في الامتثال شرطا لما ذكر والا فلا والا يلزم التكليف بالمحال والحاصل
ان العلم بالمكلف به شرط في التكليف به اذا لم يكن العلم به منافيا للتكليف به كما في المعرفة
قال الثالثة الاكراه الملجئ يمنع التكليف لزوال القدرة **اقول** الاكراه في الفعل
اذا بلغ حد الاضطرار بحيث لا يبقى للمكلف معه اختيار اصلا مانع عن التكليف به لزوال
القدرة التي هي شرط التكليف وزوال الشرط يستلزم زوال المشروط فان قلت يجب الفعل
عند الداعية والشروع فيه مع انه مكلف به لانك ستعلم ان التكليف يتوجه عند
المباشرة وهو متعذر لكونه واجبا حينئذ قلنا الاكراه الذي بلغ حد الاضطرار
يرفع اصل القدرة بخلاف الشروع والداعية فان اصل القدرة باق معهما فافترقا **قال** المسئلة
الرابعة التكليف يتوجه عند المباشرة وقالت المعتزلة بل قبلها لنا ان القدرة حينئذ
قبل التكليف في الحال بالايقاع في ثاني الحال قلنا الايقاع ان كان نفس الفعل فمحال

وكان الدليل على انه لا يجوز تكليف الغافل صح

له صح

عند صح

غير صح

في الحال وان كان غير مستعود اليه الكلام وتسلسل قالوا عند المباشرة واجب الصدور
ولنا حال القدرة والداعية كذلك اقول اختلفوا في ان التكليف بالفعل هل يتوجه على المكلف
عند مباشرته الفعل ومعناه ان المامور انما يصير مامورا بالمباشرة حال زمان الفعل
وقبل ذلك فلا امر بل هو اعلام بانه في الزمان الثاني يصير مامورا بالمباشرة وقالت
المعتزلة التكليف بالفعل لا يتوجه على المكلف عند المباشرة بل يتوجه عليه قبلها لنا
على ان التكليف انما يتوجه على المكلف عند مباشرته الفعل ان القدرة على الفعل شرط
للتكليف به عندكم لعدم جواز التكليف بالمحال عندكم والقدرة على الفعل انما توجد عند
المباشرة لما بين في موضعه فالتكليف انما يتوجه عند المباشرة قال الفاضل المراغي
وفيه نظر اما اولا فلان ذلك يقتضي ان لا يعصي احد قط لانه انما يصير مامورا به فظاهر وان لم
يات فلعدم التكليف واما ثانيا فلانه ان اريد بالقدرة القوة المؤثرة المستجمعة لشرائط
التاثير فلا نسلم انها شرط التكليف وان اريد بها القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها
فلا نسلم انها لا توجد قبل الفعل فظاهر انها توجد قبل الفعل وبعده ايضا واقول اما
السؤال الاول فوارد على اصول المشهور للمعتزلة يشنعون به على الاشاعرة واما الثاني فغير
وارد لان القدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لشرائط التاثير لو لم تكن شرطا للتكليف
بالمباشرة يلزم التكليف بالمحال لان عند عدم العلة التامة يمتنع الفعل فان قيل لا نسلم
ان القدرة انما تكون عند المباشرة سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون مكلفا قبل الفعل قوله
يلزم التكليف بالمحال قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو كان مكلفا قبل الفعل بالفعل لكنه مكلف
قبل الفعل بايقاعه في الزمان الثاني وحينئذ لا يلزم من عدم القدرة في الحال ان لا يكلف به
واذا كان كذلك فالتكليف يكون قبل مباشرة الفعل قلنا في الجواب عنه ان هذا
القول باطل اذ هذا الايقاع المكلف به في ثاني الحال ان كان نفس الفعل فالتكليف به محال
كالتكليف بالفعل وان كان امرا غير الفعل فيعود الكلام اليه بان نقول التكليف به انما يتوجه
اليه عند الشروع فيه لا قبله لما ذكرنا فان قلت نحن مكلفون بايقاع الايقاع في ثاني
الحال قلت اما ان يتسلسل او ينتهي الى ما يكون التكليف عند الشروع فيه ولقائل
ان يقول ايقاع الايقاع نفسه فلا تسلسل قالوا اما ذكرتم وان دل على ان القدرة انما توجد
عند المباشرة لكن معنا ما يدل على ان القدرة ليست عند المباشرة لان الفعل عند المباشرة
واجب الصدور لوجود علته التامة وهي القوة المؤثرة المستجمعة للشرائط وكلما
يكون واجب الصدور لا يكون مقدورا لامتناع تركه واذا لم يكن مقدورا لم يكن مكلفا
به واذا بطل التكليف عند المباشرة يلزم التكليف قبلها اذ لا قايل بالفصل قلنا
في الجواب عنه ان الفعل حال القدرة عليه والداعية اليه كذلك اي واجب الصدور مع
انه مكلف به لبقا التكليف به الى الفراغ منه اتفاقا واعلم ان الكلام في هذه المسألة

مشكل لان الفعل قبل القدرة اعني القوة المؤثرة المستجمعة لشرائط التاثير ممتنع الصدور
وعندها واجب الصدور وحينئذ فيلزم على مذهب المعتزلة كون الممتنع مكلفا به وعلى مذهب
الاشاعرة كون الواجب مكلفا به وكلاهما يستلزمان التكليف بالمحال لكونه على احد الحدين تكليفا
بالمشروط عند عدم الشرط وعلى الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قال الفصل الثالث في
المحكوم به وفيه مسائل الاولى التكليف بالمحال جائز لان حكمه لا يستدعي غرضا قيل
لا يتصور وجوده فلا يطلب قلنا ان لم يتصور امتنع الحكم باستحالته غير واقع بالممتنع لذاته
كاعدام القديم وقلب الحقايق للاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قيل
امر ابا لهب بالايمان بما انزل الله عز وجل ومنه انه لا يؤمن فهو جمع بين النقيضين قلنا لا نسلم
انه امر به بعد ما انزل الله انه لا يؤمن اقول الفصل الثالث في بيان المحكوم به وهو المامور
به وفي هذا الفصل مسائل الاولى في انه يجوز ورود الامر بالمحال الذي لا يقدر عليه المكلف
ام لا فيه خلاف والمختار عند الاشعري ان التكليف بالمحال جائز خلافا للمعتزلة والغزالي
وانما ذهب الى ذلك لان حكمه لا يستدعي غرضا لما بين في موضعه فجاز ان يكلف بالمحال واحتج
القايلون بعدم الجواز بان المحال لا يتصور وجوده لان كل متصور متميز وكل متميز ثابت
والمحال غير ثابت فلا يكون متصورا وكل ما لا يكون متصورا لا يكون مكلفا به لان كل ما كلف
به مطلوب وكل مطلوب متصور قلنا في الجواب عنه ان المحال متصور لانه ان لم يكن متصورا
امتنع الحكم عليه بالاستحالة لما ثبت ان المحكوم عليه باي حكم كان يجب ان يكون مشعورا به
قال المحقق في هذا الجواب نظر لان مراد الخصم بقوله لا يتصور وجوده ليس التصور
الذهني بل مراده ان صدور المحال في الخارج ممتنع ثم قال بل الجواب ان يقال المقدمة الثانية
ممنوعة لانها متنازع فيها فحاصل الجواب حينئذ ان يقال ان اردتم بقولكم المحال لا يتصور
وجوده ان المحال غير مشعور به اصلا فممنوع والسند الحكم عليه بالاستحالة وان اردتم به
امتناع صدوره عن المكلف في الخارج فمسلم لكن لا نسلم ان كل ما يمتنع صدوره عن المكلف لا يكون
مكلفا به فان النزاع لم يقع الا فيه ثم بعد الاختلاف في الجواز اختلفوا في وقوعه والمختار ان
التكليف بالمحال لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق غير واقع لوجهين الاول الاستقراء
وبيانه انا استقرانا وتفحصنا عن الاحكام التكليفية فما وجدنا فيها التكليف بالمحال لذاته
وفيه نظر فان الاستقراء التام غير معلوم والناقص لا يفيد الثاني لو وقع التكليف بالممتنع
لذاته لكان الله تعالى مكلفا نفسا غير وسعها لكن التكليف بغير الوسع غير واقع لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعورض هذا الدليل وقيل ان التكليف بالممتنع لذاته واقع
لان الله تعالى امر ابا لهب بالايمان بجميع ما انزل على محمد ومن جملة ما انزل عليه ان ابا لهب
لا يؤمن فيكون ابو لهب مكلفا بان يؤمن وبان لا يؤمن وهذا التكليف جمع بين النقيضين

الذي هو محال لذاته فالتكليف بالمحال لذاته واقع وهو المطلوب وقلنا في الجواب عنه لا نسلم
انه تعالى امر ابا لهب بالايمان بجميع ما انزل على محمد بعد ما انزل انه لا يومن حتى ان التكليف بجميع
~~ما انزل على محمد بعد ما انزل انه لا يومن حتى ان التكليف بجميع~~ ما انزل كان مقدما على الاخبار
بعدم ايمانه فلما انزل انه لا يومن ارتفع التكليف بالايمان بجميع ما انزل فلم يلزم الجمع بين النقيضين
قال الفاضل المراغي انا لا نسلم ان ابا لهب كان مامورا بالايمان بجميع ما انزل بل بما يتعلق بالتوحيد
والرسالة وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم وقال الحنفي ولقايل ان يقول لا نسلم ان الامر بالايمان سابق على الاخبار
بعدم الايمان بل انما بعد ورود الاخبار فالتكليف بالجمع بين النقيضين لازم وكلا الكلامين غير موجه
اما كلام الفاضل المراغي فلان ابا لهب مامور بتصديق الرسول في كل ما علم مجيئه به قطعا لكون الايمان عبارة
عن ذلك ومن جملة ذلك انه لا يومن وحينئذ يتم الكلام واما كلام الحنفي فلانه يجوز ان يكون الاخبار
بانه لا يومن نازلا في حقه التكليف لا وان لم يلتزم انه ليس كذلك قال الثانية الكافر مكلف بالفروع
خلافا للمعتزلة وفرق قوم بين الامر والنهي لنا ان الايات الامرة بالعبادة تتناولهم والكفر غير مانع
لامكان ازالته وايضا الايات الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل وويل للمشركين الذين لا يوتون الزكاة
وايضا انهم كلفوا بالنواهي لوجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالامر قياسا قيل الانتهاء
ابدا ممكن دون الامتثال والواجب عنه بان مجرد الفعل والترك لا يكفي فاستويا وفيه نظر
قيل لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعده قلنا الفايدة تضعيف العذاب اقول ذهب الاشعري
واتباعه الى ان الكافر مكلف بفروع الايمان كالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك من المامورات كما انه مكلف
بالاصول خلافا للمعتزلة وجمهور الحنفية فانهم ذهبوا الى ان حصول الايمان شرط للتكليف بالفروع
ومعنى قولهم الكافر مكلف بالفروع هو ان الكافر اذا مات على كفره يعاقب بترك الفروع بعقاب زايد
على عقاب ترك الايمان وفرق قوم بين الامر والنهي وقالوا انهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر وبحجج
حجتهم عليه لنا على ان الكفار مكلفون بفروع الايمان وجوه ثلاثة الاول ان الايات الامرة
بالعبادة كقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم وكقوله ولله على الناس حج البيت وامثالها تتناولهم
لكونهم من الناس والكفر غير مانع منها لامكان ازالته كالحدث والجنابة وساير الموانع الممكنة الازالة
وكلما امكن ازالته لا يمنع التكليف كالحدث المانع من الصلاة فانه لما امكن ازالته لم يمنع التكليف بالصلاة
واذا كان المقتضي للتكليف موجودا وهو تناول الايات الامرة بالعبادة اياهم حاصلا والمانع عن التكليف منتفيا
ثبت التكليف لهم وهو المطلوب الثاني ان الايات الموعدة بترك الفروع كثيرة مثل قوله تعالى وويل للمشركين
الذين لا يوتون الزكاة هددهم على ترك الزكاة وهو دليل وجوبها عليهم ومثل قوله ما سلككم في
سقر قالوا لم نك من المصلين وهذا يدل على انهم يعاقبون على ترك الصلاة فيكونون مكلفين بها الثالث
ان الكفار كلفوا بالنواهي لوجوب حد الزنا عليهم بالاجماع فيكونون مكلفين بالاوامر قياسا على النواهي
والجامع بينهما تحصيل مصالح التكليف قيل على هذا الوجه بان الفرق ثابت بين الاصل والفرع وذلك

لان

لان الانتهاء عن المنهيات ممكن للكافر دون الامتثال بالواجبات لانها عبادة والعبادة لا تصح من الكافر
وحيث ثبت الفرق لم يصح القياس فجاز ان يكونوا مكلفين بالنواهي دون الاوامر واجيب عنه
بانه لا فرق بينهما لان مجرد ترك المنهيات بدون نية الامتثال لا يكفي في الانتهاء عنها امتثالا للنهي كما ان مجرد
فعل المامورات لا يكفي في الاتيان بالمامورات امتثالا للامر فاستوى الفعل والترك بالنسبة الى الكافر
وعند الاستواء لا يثبت الفرق قال المصنف وفيه نظر ولعله ما ذكره في الغاية القصوى من ان النية
لا تعتبر مع التروك لكن ازالة الخبث وحينئذ يكفي في امتثال النهي مجرد الانتهاء فيبقى الفرق واعترض
الامام في المحصول على اصل هذا الدليل باعتراض حرره فقال لا نسلم تكليفهم بالنواهي وانما اقيم عليهم حد
الزنا لالتزامهم احكامنا لا لحرمة الزنا عليهم واجاب بانه لولا حرمة الزنا عليهم لم يحدهم لان من
احكام شرعنا ان لا يحد احد على الفعل المباح عنده وفي جواب الامام نظر فان القاضي الشافعي
يقيم الحد على الحنفي الشارب للنبيذ مع انه مباح عنده وكذا في الاجماع على اقامة حد الزنا عليهم فان ابا
حنيفة رضي الله عنه لا يرجم الذمي الزاني وان ظهر زناه بشهادة المسلم عورض الادلة الدالة على تكليف
الكفار بالفروع وقيل لو وجب الفروع عليهم كالصلاة مثلا فاما ان يجب عليهم حالة الكفر او بعده
وكلاهما باطل اذ لا تصح الصلاة مع الكفر ولا قضاوها بعده اجماعا واذا كان كذلك فلا فايدة في تكليفهم
بالفروع وقلنا في الجواب عنه انما ذكرتم يقتضي انه لا يظهر لتكليفهم فايدة في الدنيا ولا يقتضي ان لا يظهر
له فايدة في الاخرة لم لا يجوز ان يكون فايدة تكليفهم بالفروع تضعيف العذاب عليهم بان يعذبوا بترك
الفروع بعذاب فوق عذابهم بترك اصل الايمان كما قررنا والذي يويده قوله تعالى والذين لا يدعون
مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب
يوم القيامة الاية فان الاية قررت بان الداعي مع الله الها اخر القاتل الزاني اي المشرك المرتكب للمنهيات
يضاعف عذابه للشرك وارتكاب المناهي فانما يكون العذاب مضاعفا ان لو عذب مرة للشرك واخرى
لارتكاب المناهي وذلك يبين ما ذهبنا اليه قال الثالثة امتثال الامر يوجب الاجزاء لانه ان
بقي متعلقا به فيكون امرا بتحصيل الحاصل او بغيره فلم يمتثل بالكلية قال ابو هاشم لا يوجب كما لا يوجب
النهي الفساد والجواب طلب الجامع ثم الفرق اقول امتثال الامر وهو الاتيان بالمامور به على الوجه
ما امر به يوجب الاجزاء اي سقوط الامر به على ما عرفت في بحث الاجزاء خلافا لابي هاشم واتباعه لنا على ذلك
انه لو لم يسقط الامر فاما ان يبقى متعلقا بالماتي به فيكون الامر به امرا بتحصيل الحاصل وانه باطل او يبقى
متعلقا بغير الماتي به فلم يكن الماتي به كل المامور بل بعضه فلم يمتثل بالكلية والمقدر خلافه قال ابو هاشم
محتجا على ما ذهب اليه بان الاجزاء في جانب الامر بمنزلة الفساد في جانب النهي واذا كان كذلك
فالاتيان بالمامور به لا يوجب الاجزاء كما ان الاتيان بالمنهي عنه لا يوجب فساده كالبيع وقت نداء الجمعة
فانه صحيح ومنهي عنه والجواب عنه انا لا نمنع تماثل الحكمين فان الفساد لا يماثل الاجزاء بل ينافيه فاطلب الجامع
بينهما بان يقال انما الجامع بين الامر والنهي حتى يقاس عدم اجزاء احدهما على عدم فساد الاخر فان مجرد

الدليل لا يكفي في صحة القياس فان ابدا الجامع بينهما بانهما طلبان مانعان من النقيض فالجواب عنه ببيان
الفرق بين الامر والنهي بان النهي يدل على المنع من الفعل وجاز ان يكون الفعل ممنوعا منه لتحقق حكم اخر كالنهي
عن البيع وقت نداء الجمعة فانه منع عنه لا لذاته بل لتحقق الجمعة وحينئذ اذا اتي به لم يفسد لكونه غير ممنوع
عنه لذاته واما الامر فلا دلالة له الا على اقتضاء الفعل مرة فاذا اتي به فقد اتي بتمام المقتضي وادي ما عليه
فيسقط عنه الامر وتحصل الاجزاء وفيه نظر **قال الكتاب الاول**
في الكتاب والاستدلال به يتوقف على معرفة اللغة ومعرفة اقسامها وهو ينقسم الى امر ونهي وخاص وعام
ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ وبيان ذلك في ابواب **اقول** قد عرفت ان اصول الفقه عبارة عن معرفة
مجموع ادلة الفقه وعن معرفة كيفية الاستدلال بها وعن معرفة كيفية حال مستفيد الاحكام وانها موقوفة على
مقدمة لبيان ماهية الحكم واقسامه فلابد من تقديم المقدمة على البحث عن الادلة والادلة اما متفق عليها او
مختلف فيها والمتفق عليها يقتضي تقديم البحث عنها على المختلف فيها وذلك ظاهر ثم الادلة المتفق عليها اما
كتاب او سنة او اجماع او قياس والكتاب مقدم على السنة لان الكتاب اصل بالنسبة اليها لان حجيتها
تثبت بالكتاب وهما على الاجماع والقياس لان حجيتهما تثبت بالكتاب والسنة والاجماع على القياس لان
الاجماع قطعي بخلاف القياس ثم بعد الفراغ من الادلة المتفق عليها وجب الشروع في الادلة المختلف فيها
قبل البحث عن التعادل والتراجيح لانهما من صفات الادلة وصفة الشيء متاخرة عن ذلك الشيء والبحث
عنهما متقدم على البحث عن الاجتهاد لانه يتوقف على معرفة جميع ما سبقه والبحث عن الاجتهاد
متقدم على البحث عن الاستفتاء لان الاستفتاء انما يجوز بعد العجز عن الاجتهاد ثم البحث عن الكتاب
يتوقف على معرفة اللغة العربية ومعرفة اقسامها لكون الكتاب عربيا ولما كان الكتاب ينقسم بحسب
الذات الى امر ونهي وبحسب مدلولاته الى عام وخاص وبحسب كيفية دلالته الى مجمل ومبين والدليل
قد يرد لاثبات الحكم وقد يرد لرفعه فلابد من بيانها وبيان الناسخ والمنسوخ في ابواب خمسة
بان تقدم البحث عن اللغة لكونها جنسا لهذه الاقسام ثم البحث عن الامر والنهي لان النظر في
ذات الشيء مقدم على النظر في احواله ثم البحث عن العام والخاص لان النظر فيهما بحث عن متعلقات الامر
والنهي والنظر في المجمل والمبين بحث عن كيفية تعلق الامر بتلك المتعلقات والكيفية نسبة بين الامر
والنهي وبين متعلقاتهما فيتاخر عن البحث عن متعلقاتهما لان النسبة متاخرة عن المنتسبين والبحث
عن الناسخ والمنسوخ متاخر عن البحث عن جميع هذه الامور لان النسخ قد يطرا عليها فانه نعت هو متعلق
بالدليل بكيفية مخصوصة فوجب البحث عنها قبل النسخ **قال الباب الاول في اللغات**
وفيه فصول الاول في الوضع لما مست الحاجة الى التعارف والتعاون وكان اللفظ ايسر من الاشارة
والمثال لعموم وايسر لان الحروف كيفيات تعرض للنفس الضروري وضع بازاء المعاني الذهنية
لدورانه معها ليفيد النسب والمركبات دون المعاني المفردة والا فيدور ولم يثبت تعيين
الواضع والشيخ يزعم ان الله تعالى وضعه ووقف عباده عليه لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها

الفصل الاول

ما انزل

ما انزل الله بها من سلطان واختلاف المتكلم والواضع ولانه لو كانت اصطلاحية لاحتاج في تعليمها الى
اصطلاح اخر ويتسلسل ولجاز التغيير فيرتفع الامان عن الشرع واجيب بان الاسماء سمات الاشياء
وخصائصها او ما سبق وضعها والذم للاعتقاد والتوقيف يعارضه الا قدرا والتعليم بالترديد
والقرائن كالاطفال **اقول** الباب الاول من الابواب الخمسة في بيان اللغات واقسامها وفيه
فصول الفصل الاول في كيفية وضع اللغات وما يتعلق به من الموضوع والموضوع له والواضع اما الكلام في سبب
الوضع فنقول لما مست حاجة الانسان في معاشه الى التعاون وذلك لانه يحتاج الى امور لا يمكنه
دونها ويمتنع قيام الواحد من افراده بجميعها فلابد من التعاون بان يعين كل واحد صاحبه فيما يحتاج
اليه والتعاون لا يتم بدون التعارف بان يعرف المحتاج للمعاون ما في ضميره مما يحتاج اليه والتعارف
لا بد له من طريق وهو نصب دليل يتوصل به الى ذلك وهو التعريف والتعريف انما يحصل بفعل محسوس
يصدر من المعرف ليمكن الاطلاع عليه وذلك الفعل اما نصب مثال للمحتاج اليه من نحو الكتابة او لا والثاني
اما ان يكون امورا تعرض للنفس الضروري لها تقاطيع مسموعة او لا الاول الالفاظ والحروف والثاني
الاشارات الحسية فانحصرت الطرق في هذه الثلاثة لكن الاشارة الحسية غير وافية بالمعدومات
والمعقولات الغائبة عنا وكذا الامثلة المجسمة واما المخطوطة فربما تفي بالمعدوم وبالمعقول لكن اللفظ
ايسر منها لان الحروف كيفيات تعرض للنفس الضروري من قبل الطبيعة دون تكلف اختياري ولا
يكون فيه كلفة ومشقة واذا كان كذلك تعين وضع اللفظ لان اللفظ ايسر من الاشارة الحسية
ومن المثال الغير المخطوط اما اولا فلكون اللفظ اعم منها لكونه وافيا بالموجود والمعدوم بخلافها
واما ثانيا فلانها موجودة عند الحاجة معدومة عند عدمها بخلاف غيرها من الحركات فانه
ربما يبقى بعد الحاجة ويقف عليه من لا يراد وقوفه عليه وايسر منهما ومن المثال المخطوط اعني الكتابة
لما عرفت من سهولة اللفظ بالنسبة الى غيره فتعين وضع اللفظ وانما وضع بازاء المعاني الذهنية
دون الامور الخارجية اما في المفردات فلان اللفظ دائر مع المعاني الذهنية وجودا وعدما
فان من يرى الجسم البعيد حجرا يسميه حجرا فاذا تغير ذلك الظن وظنه انسانا يسميه انسانا
واذا دار اللفظ مع المعاني الذهنية علم ان اللفظ موضوع بازائها دون المعاني الخارجية والا
لتغير الامر الخارجي بتغير الظنون وانه محال واما في المركبات فلان قولنا زيد قائم لو
دل على قيام زيد في الخارج لكان كل حكم صدقا وليس كذلك بل انما يدل على الحكم الذهني حتى ان طابق
كان صدقا والا لكان كذبا والغرض من وضع اللفظ افادة النسب والمركبات بان يتمكن الشخص
من تفهيم ما تركب من المعاني بواسطة تركيب تلك الالفاظ المفردة وليس الغرض منه افادة المعاني
المفردة اذ لو كان الغرض من الوضع ذلك لزم الدور لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة
على العلم بكون الالفاظ موضوعة لها فلو استفيدت معانيها من تلك الالفاظ لزم الدور ولا يتوهم هذا الدور
في افادة الالفاظ المعاني المركبة لان افادة الالفاظ المعاني المركبة انما تتوقف على العلم بكونها مفردة
موضوعة لمعانيها المفردة لا على العلم بكونها موضوعة للمعاني المركبة حتى يلزم الدور وفيه نظر

اما اولاً فلان المراد من افادة اللفظ المعنى افادته المخاطب عند الاطلاق كون ذلك المعنى مراد المتكلم
وحينئذ لو كان الغرض من وضع اللفظ افادته المعنى المفرد لم يلزم منه الدور لان فهم المخاطب مراد
المتكلم من اللفظ عند الاطلاق وان كان متوقفا في العلم بنفس المعنى لكن نفس المعنى غير مستفاد من اللفظ
عند الاطلاق حتى يلزم الدور بل مراد المتكلم فاعرف هذا فانه دقيق لم يتنبه له احد واما ثانيا فلانه لو لم
يعلم وضع المركبات بازاء معانيها لم يحصل احتمال الافادة في المركبات عند انتفائها في الالفاظ المفردة
ومعانيها كما يقال ضرب موسى عيسى وضرب عيسى موسى وما ضرب زيد الا عمرا وما ضرب عمرا الا زيد
فعلم من هذا التحقيق ان الموضوع هو اللفظ وان الموضوع له هو المعنى الذهني ويدل عليهما قوله وضع اللفظ
بازاء المعاني الذهنية الذي هو جواب لما في قوله لما مست الحاجة وان غرض الوضع افادة النسب والمركبات
ويدل عليه قوله لتفيد النسب والمركبات فان قلت انكم جعلتم علة الوضع احتياج الناس الى التعبير
عما في الضمير من الحوائج ثم جعلتم علته افادة اللفظ النسب والمركبات وبينهما تناف قلت لا منافاة
بينهما فان احتياج الناس الى تعبير ما في الضمير من الحوائج يقتضي وضع اللفظ للمعنى الذهني لتفيد النسب
والمركبات لتحصيل التعبير فحصول التعبير هو الغرض الاول اذ هو غرض من الغرض الثاني كما بيّنا
قال ولم يثبت تعيين الواضع والشيخ زعم انه تعالى وضعه ووقف عباده عليه لقوله تعالى
وعلم ادم الاسماء كلها ما انزل الله بها من سلطان واختلاف السنتكم ولانها لو كانت اصطلاحية لاحتاج
في تعليمها الى اصطلاح اخر ويتسلسل ولجاز التغيير فيرتفع الامان عن الشرع واجيب بان الاسماء
سمات الاشياء وخصائصها او ما سبق وضعها والذم للاعتقاد والتوقيف يعارضه الاقدار
والتعليم بالترديد والقرائن كما للاطفال والتغيير لو وقع لاشتهر اقول لما فرغ من الكلام في الوضع
والموضوع والموضوع له اراد ان يتكلم في الواضع فذهب قوم الى ان الواضع هو الله تعالى ويسمى هذا
المذهب مذهب التوقيف وبعضهم الى ان الواضع هو الناس ويسمى هذا المذهب مذهب
الاصطلاح وبعضهم الى التوزيع اي بعضه توقيفي وبعضه اصطلاحي ولما كان الكل محتملا عقلا
والادلة الدالة في تعيين الواضع ضعيفة كما سيجيء قال المصنف ولم يثبت تعيين الواضع والشيخ
الاشعري ذهب الى التوقيف لانه زعم ان الله تعالى وضع اللفظ بازاء المعاني ووقف عباده
عليه اما بالوحي او بخلق علم ضروري في بعض الناس محتجا بدلائل خمسة ثلاثة منقولة واثنان
معقولان اما تقرير الدليل الاول من الادلة المنقولة فلان قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دل
في ان الاسماء بتوقيف الله تعالى فيكون الافعال والحروف ايضا كذلك لانه لا قائل بالفرق ولان
التعليم بالاسماء وحدها متعذر ولان الاسم هو العلامة والفعل والحرف بالنسبة الى مدلولهما
كذلك والتخصيص من تصرف النحاة واما تقرير الدليل الثاني من الادلة المنقولة فلان قوله
تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان يدل في ان الله تعالى ذم اقواما
في تسميتهم بعض الاشياء من غير توقيف فلو لم يكن ما الملوك في غيرها من الاسماء توقيفيا لما صح هذا
الذم واما تقرير الثالث فلان ائمة التفسير اتفقوا في ان المراد باختلاف الالسنة في قوله تعالى

ومن اياته

ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم هو اللغات فيكون توقيفيه والا
لم يكن من اياته واما الدليلان المعقولان فتقرير الاول منهما انه لو كانت اللغة اصطلاحية
اي لو كان وضع اللفظ للمعنى بوضع البشر واصطلاحهم لاحتاج الواضع في تعليمها
غيره الى اصطلاح اخر ضرورة تعريفه لذلك الغير والتعريف انما هو باللفظ وينقل
الكلام الى تعليم ذلك الاصطلاح ويتسلسل وتقرير الثاني منهما انه لو كانت
اصطلاحية لجاز تغيير ذلك الاصطلاح وتبديله بان يصطلح القوم المتاخر على
غير ما اصطلح عليه المتقدم فيجاز ان يكون المراد بالصلاة والزكاة في زمننا غير المراد
بهما في زمان الرسول عليه السلام وحينئذ يرتفع الامان عن الشرع واجيب عن
الوجه الاول من المنقول بان المراد من الاسماء في قوله تعالى وعلم ادم الاسماء سمات
الاشياء وخصائصها مثل ان علمه الله تعالى ان الخيل للكر والجمال للحمل والثيران للحرث
لا الالفاظ الموضوعة للمعاني المجردة عن الزمان اذ تخصيص الاسماء بها عرف طارئ
سلمنا ان المراد الالفاظ لكن لم لا يجوز ان يكون الواضع اقواما اخرين قبل ادم والله
تعالى علم تلك الالفاظ ادم فلا يكون توقيفيه ولعل قائلا ان يقول
تلك الطايفة الواضعة لهذه اللغات ان كانت اناسا فباطل والا يلزم قبل ادم   ان يكون هو
انسان وانه باطل شرعا وان لم يكن اناسا فوضع اللغات منهم باطل عقلا اذ الحيوان
الناطق لا يكون غير الانسان وفيه نظر واجيب عن الوجه الثاني من المنقول   لجواز ان يكون الملك
بان ذم الله تعالى اياهم بقوله ان هي الا اسماء سميتموها الاية انما كان لاعتقادهم
الالهية في مسميات تلك الاسماء لا لوضعها لبعض الاشياء وعن الوجه الثالث من المنقول
وهو التمسك بقوله تعالى واختلاف السنتكم والوانكم بان حمل الالسنة على
اللغات مجاز وحينئذ جاز حمله في مجاز اخر وهو اقدار الله تعالى الالسنة في وضع
اللغات وهو ايضا من اياته وهو المراد من قوله والتوقيف يعارضه الاقدار وفيه نظر
اما اولا فلان اهل العرف يطلقون اللسان في اللغة فيقولون زيد يعرف لسان العرب
ولسان الترك ولسان الروم اي يعرف لغاتهم ولم يطلقوه في الاقدار في وضع
اللغات فيكون اطلاق اللسان في اللغة حقيقة عرفية بخلاف اطلاقه في الاقدار
فيكون راجحا عليه واما ثانيا فلانه لو حملت الالسنة في الاقدار في وضع اللغات
لكان تقرير الاية هكذا ومن اياته خلق اقداركم في وضع اللغات وهو غير سديد
فان اقدار الله تعالى اياكم في وضع اللغات غير مختلف انما المختلف اوضاع اللغات
او اللغات الموضوعة وهي غير الاقدار واجيب عن الوجه الاول من المعقول بانا
لا نسلم ان اللغات لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح اخر سابق

يلزم التسلسل بل التعليم حينئذ يكون بالترديد والقرائن كما في تعليم الوالدين الأطفال اللغات
قال الفاضل الهراتي بعد أن شرح الوجوه في الطريقة المشهورة ولعل تقدير الكلام
والتوقيف بعضها رسمه التعليم بالترديد وهو سهو أما أولا فلأن التعليم بالترديد ليس
معارضا للتوقيف بل للتعليم بالاصطلاح السابق كما شرحه أيضا وأما ثانيا فلأن التقدير لو كان كذلك
لكان هذا الكلام متعلقا بالجواب عن الوجه الثالث من المنقول فلم يكن جواب الوجه الأول من
المعقول مذكورا أقول والجواب عن الوجه الثاني من المعقول بأن رفع الأمان من الشرع إنما
يلزم من وقوع التغيير لا من جوازه العقلي لكن التغيير لم يقع وإلا لكان مشهورا لكونه مما تتوفر الدواعي
على نقله لكنه لم يشتهر فلا يكون واقعا **قال** وقال أبو هاشم الكل مصطلح وإلا فالتوقيف إما
بالوحي فيتقدم البعثة وهي متأخرة لقوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه
أو بخلق علم ضروري في عاقل بمعرفته تعالى ضرورة فلا يكون مكلفا أو في غيره وهو بعيد والجواب
بأنه ألهم العاقل بأن واضعا وضعها وإن سلم لم يكن مكلفا بالمعرفة فقط وقال الأستاذ
ما وقع به التنبيه على الاصطلاح توقيفي والباقي مصطلح وقيل بالعكس **أقول** لما فرغ من
بيان مذهب التوقيف المنسوب إلى الأشعري شرع في بيان مذهب الاصطلاح وهو مذهب
أبي هاشم الجبائي فإنه الكل مصطلح أي مجموع الألفاظ إنما هي بوضع البشر واصطلاحه
إذ لو كان الواضع هو الله تعالى فتوقيفه العباد على اللغات إما أن يحصل بالوحي أو بخلق علم
ضروري باللغات في عاقل أو بخلق علم ضروري بها في غير عاقل فهذه أقسام ثلاثة والكل باطل
أما القسم الأول فلأنه لو حصل التوقيف بالوحي لكانت البعثة متقدمة على العلم باللغة
لكن البعثة متأخرة عن العلم بها لقوله وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه أي بلغة قومه
وهذا أيضا يؤكد ما ذهبنا إليه من أن إطلاق اللسان على اللغة حقيقة عرفية وأما القسم
الثاني فلأنه لو حصل التوقيف على اللغات بخلق علم ضروري بها في عاقل لكان ذلك العاقل
عارفا بأن الله تعالى وضع اللغة ووقفه عليه ضرورة لأن معرفة الوضع لا يتصور بدون
معرفة الواضع على التعيين لما عرفت أن الوضع يحتاج إلى الواضع وهذه المعرفة تستدعي
العلم بالله تعالى ضرورة لأنها تتضمنه وإذا كان العلم بالله ضروريا لم يكن ذلك العاقل
مكلفا بمعرفة الله تعالى وإلا لكان تكليفا بالحاصل وأنه محال وإذا لم يكن مكلفا بمعرفة
الله تعالى لم يكن مكلفا مطلقا لعدم القائل بالفصل لكن ذلك باطل لما ثبت أن كل
عاقل مكلف وأما القسم الثالث فلأن حصول التوقيف عليها بخلق علم ضروري بها في
غير عاقل باطل إذ يبعد لغير العاقل العلم بهذه اللغات الكثيرة العجيبة والتركيبات
النادرة اللطيفة والجواب عن هذا الاستدلال بأنا لا نسلم أن التوقيف على اللغات
لو حصل بخلق علم ضروري بها في عاقل لكان ذلك العاقل عارفا بالله تعالى ومنعها قوله لأن

معرفة الوضع لا يتصور بدون معرفة الواضع على التعيين قلنا لا نسلم بل على معرفة الواضع
مطلقا وحينئذ جاز أن يلهم الله تعالى ذلك العاقل بأن واضعا من غير تعيين وضع هذه الألفاظ
بإزاء المعاني ولا يخلق فيه العلم بأن ذلك الواضع هو الله تعالى سلمنا أن العلم بالوضع يتوقف
على معرفة الواضع على التعيين جاز أن يخلق الله تعالى فيه العلم بأن ذلك هو الله تعالى قوله فلا
يكون مكلفا قلنا إن أردت به أنه لا يكون مكلفا بمعرفة الله تعالى فقط فمسلم لكن لم قلت إنه باطل
وإن أردت به لا يكون مكلفا بسائر التكاليف فممنوع إذ لا يلزم من عدم تكليفه بالمعرفة عدم
تكليفه مطلقا وفيه نظر أما أولا فللإجماع على عدم الفصل بين التكليف بالمعرفة وسائر
التكاليف وأما ثانيا فلأنه ينافي قولهم إن كل عاقل مكلف بمعرفة الله تعالى وأما القول
بأن البعض من اللغة توقيفي والبعض الآخر اصطلاحي فهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني
فإنه قال القدر الذي وقع به التنبيه على الاصطلاح ابتداء توقيفي والباقي مصطلح محتجا بأنه لو
لم يكن ذلك أيضا توقيفيا يلزم التسلسل كما مر في الوجه الأول من المعقول الدال على مذهب
الأشعري والجواب عنه بعينه ذلك الجواب ولما كانت الحجة بعينها تلك الحجة وجوابها
ذلك الجواب لم يتعرض المصنف لهذه الجوابها وإذا بطلت الأدلة الدالة على مذهب التعيين
صح مذهب التوقف **قال** وطريق معرفتها النقل المتواتر والآحاد واستنباط
العقل من النقل كما إذا نقل أن الجمع المعرف باللام يدخله الاستثناء وأنه إخراج بعض ما يتناوله
اللفظ فيحكم بعمومه وأما العقل الصرف فلا يجدي **أقول** لما فرغ من بيان الواضع
والموضوع والموضوع له وعلة الوضع أراد أن يمهد قاعدة بها يعرف كون اللفظ موضوعا
لمعناه فإن العلم به غير ضروري فقوله لما كان القرآن والأخبار المروية عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم واردين بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم كان العلم بالشرع موقوفا على
العلم بالعربية فلا بد من تعلمها وتحصيلها لأن العلم بالشرع واجب وما يتوقف عليه الواجب
وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فلا بد من بيان طرق معرفة اللغة وقواعد علم النحو
والتصريفية فقوله الطرق إلى معرفتها إما النقل المجرد أو ما تركب منه أما النقل المجرد
فهو إما متواتر أو آحاد أما المتواتر ففي اللغات المشهورة التي لا تقبل التشكيك كالسماء
والأرض والحرارة والبرودة وأما الآحاد ففيما وراء ذلك من اللغات كالمروية متفقة من
الأدباء الباحثين عن اللغات المدونين لها كالخليل والأصمعي وأمثالهما وأما المركب من النقل
والعقل فهو أن يستنبط العقل من المقدمتين النقليتين حكما لغويا فيحكم به كما إذا نقل عن
أئمة اللغة أن الجمع المعرف باللام يدخله الاستثناء ونقل عنهم أيضا أن الاستثناء عبارة
عن إخراج ما يتناوله اللفظ فالعقل يستنبط من هاتين المقدمتين النقليتين عموم الجمع
المعرف فيحكم بعمومه واعلم أنه لو بدلت المقدمة الثانية بقولهم إن كل ما يدخله الاستثناء

الواضع

أو العقل المجرد

فهو عام وجعلت المقدمة الثانية دليلا عليها لكان اظهر في المطلوب واما العقل الصرف فلا يجدي في معاني اللغة لانها امور وضعية فلا يستقل العقل بادراكها قال

الفصل الثاني في تقسيم الالفاظ دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى لازمه الذهني التزام واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى فمركب والا فمفرد والمفرد اما ان لا يستقل بمعناه وهو الحرف او يستقل وهو فعل ان دل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة والا فاسم كلي ان اشترك معناه متواطي ان استوى ومشكك ان تفاوت وجنس ان دل على ذات غير معينة كالفرس ومشتق ان دل على ذي صفة معينة كالفارس وجزئي ان لم يشترك علم ان استقل ومضمر ان لم يستقل اقول الفصل الثاني من هذا الباب في تقسيم الالفاظ الدالة وهي بالاتفاق ثلاثة لان التقسيم اما ان يكون للدال وحده او للمدلول وحده او لهما جميعا التقسيم الاول للدال وحده والدال ثلاثة لان دلالة اللفظ هي كون اللفظ بحيث اذا سمعه العالم بالوضع او تخيله فهم معناه اما مطابقة وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق لانه تضمن وهي دلالة اللفظ على جزء مسماه كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده واما التزام وهي دلالة اللفظ على اللازم الذهني للمسمى كدلالة لفظ الزوج على الانقسام بمتساويين ويعتبر في تعريف كل واحدة من هذه الدلالات قيد اخر وهو ان يراد لفظ من حيث هو احترازا عن اللفظ المشترك بين الكل والجزء كالامكان بين الخاص والعام الذي هو جزؤه او بين الملزوم واللازم كالشمس المشتركة بين القرص والشعاع اللازم له وانما قيد اللزوم بالذهني ليعلم انه شرط في دلالة الالتزام لتوقف الفهم عليه دون اللزوم الخارجي لعدم توقف الفهم عليه اذا عرفت هذا فنقول اللفظ الدال بالمطابقة ان دل جزؤه على جزء المعنى فمركب كقولنا قام عبد الله وان لم يدل فمفرد وقال الامام المركب ما يدل جزؤه على جزء معناه حين هو جزؤه والمفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه حين هو جزؤه احترازا عن مثل عبد الله فان جزأه لا يدل على جزء معناه حين هو مفرد ويدل جزؤه على جزء حين هو مركب ولا حاجة الى زيادة هذا القيد لان عبد الله الذي هو علم غير عبد الله الذي هو نعت فما هو جزء لعبد الله الذي هو علم ليس جزءا لعبد الله الذي هو نعت وبالعكس ثم المفرد اما ان لا يستقل معناه بالمفهومية وهو حرف ومعنى عدم استقلاله هو ان المعنى الذي دلت عليه الحرف متعلق بمتعلق لا بد من ذكره من حيث الوضع بيان ذلك ان من في قولك سرت من البصرة معناه الابتداء وهو متعلق بمتعلق كالبصرة ونحوها فلا بد من حيث الوضع من ذكر ذلك المتعلق ليفيد الابتداء واما ان يستقل معناه بالمفهومية فان دل بهيئته اي بصيغته وضعا على احد الازمنة الثلاثة التي هي الماضي والحال والمستقبل ففعل وان لم يدل عليه بصيغته وضعا فهو اسم سواء لم يدل على

كدلالة
المشترك

معناه

[illegible]

الزمان اصلا كالسواد او دل عليه ولكن لا بحسب الصيغة وحينئذ فمدلوله اما ان يكون نفس الزمان كاليوم واما ان يكون جزؤه الزمان كالصبوح والغبوق او دل عليه بحسب الصيغة ولكن لا وضعا كاسم الفاعل فانه حال العمل والاسم اما كلي او جزئي والكلي هو الذي يشترك معناه بالفعل او بالقوة بين كثيرين فالمتواطي ان تساوى حصول معناه في افراده كالانسان واما مشكك ان تفاوت لحصوله اما بالاولوية والتقدم والتاخر او بالضعف والشدة كالوجود وايضا الكلي اما اسم جنس ان دل على ذات غير معينة كالفرس او مشتق ان دل على ذي صفة معينة دون تعيين الذات كالفارس فانه يدل على شيء ما مجهول الذات معلوم الصفة ولا خفا ان في تمثيله بالفرس والفارس رعاية نوع من التجنيس والجزئي وهو لم يشترك معناه بين كثيرين لا بالفعل ولا بالقوة اما علم ان استقل بالدلالة على مدلوله من غير قرينة واما مضمر ان لم يستقل قال ابن الحاجب في شرحه للمفصل المضمر ما وضع لمدلوله بقرينة غير الاشارة فان المضمر المتكلم والمخاطب والغايب انما يتعين مدلولها بقرينة التكلم والخطاب وتقدم الذكر فمعنى عدم استقلال المضمر غير معنى عدم استقلال الحرف فان المضمر لما كان في افادته المعنى الافرادي غير مشروط بذكر متعلقه وضعا فهو اسم مستقل ولما كان مدلوله لا يتشخص الا باحدى القرائن فهو غير مستقل واعلم ان في تعريف المضمر المنقول عن ابن الحاجب نظرا لانه يلزم منه ان يكون المعرف بلام العهد مضمرا لانه وضع لمدلوله بقرينة غير الاشارة وهي لام العهد مع انه ليس بمضمر وكذا في كلام المصنف لان عدم الاستقلال لما كان مشتركا بين المفهومين المختلفين كما بينا لم يحسن اخذه في التعريف من غير قرينة تصرفه الى المراد كما اخذه في تعريف كل واحد من الحرف والمضمر تنبيه الكلية والجزئية من صفات المعنى دون اللفظ وانما يقال للفظ كلي وجزئي بالمجاز لكون معناه كذلك قال ثم ان تكثر اللفظ والمعنى فمتباينة تفاصلت معانيها كالسواد والبياض او تواصلت كالسيف والصارم والناطق والفصيح او تكثر اللفظ واتحد المعنى فمترادفة وعكسه ان وضع لكل فمشترك والا فحقيقة ومجاز اقول هذا تقسيم للدال والمدلول معا فنقول لم يتعرض المصنف لاقسام هذا او يتكثر اللفظ والمعنى وهي الالفاظ المتباينة سواء تفاصلت معانيها اي تباينت بدوا كالسواد والبياض او تواصلت معانيها بان كانت بعضها للذات وبعضها للصفة كالسيف والصارم فان الناطق يدل على الصفة والفصيح على صفة الصفة وزعم الخنجي ان قوله وهي المتباينة مشترك بين القسم الاول والثاني من هذا التقسيم وهو سهو منه فانه مختص بالقسم الثاني فقط يشهد له المحصول وغيره وقد نبهت له ايضا في اخر البحث واعترض عليه بقوله وللقايل ان يقول جعل متحد اللفظ والمعنى من الاسماء المتباينة غير مستقيم في الظاهر الا ان يتاول بان صفة التباين نعتوا اللفظ بالنسبة الى لفظ اخر يخالفه في المعنى وهذا الكلام حق الا انه يرد عليهما جميعا فيه لا على الكتاب او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى وهي الالفاظ المترادفة سواء كانت من لغة واحدة او من لغات كثيرة او بالعكس بان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى وح اللفظ ان وضع لكل المعاني معا فهو المشترك بالنسبة اليها وان لم يوضع لكل المعاني معا بل وضع لاحدهما ثم نقل الى الثاني فان نقل لا لعلاقة بين المنقول عنه والمنقول اليه فهو المرتجل وان نقل لعلاقة فان اشتهر

الذي ح

في الثاني وهو المنقول اليه سمي اللفظ بالنسبة الى المعنى الذي وضع اللفظ بازايه اولا منقولا عنه وبالنسبة الى المعنى الثاني منقولا اليه ثم ان كان الناقل هو الشرع سمي منقولا شرعيا كالصلوة وان كان العرف الخاص سمي منقولا اصطلاحيا كالرفع للنحاة وان لم يشتهر في الثاني سمي بالنسبة الى الاول حقيقة والى الثاني مجازا والثلاثة الاول التي في تحتها المعنى وهي ان يكون اللفظ واحدا والمعنى كذلك او اللفظ كثيرا والمعنى كذلك او اللفظ كثيرا والمعنى واحدا فان الفاظها نصوص في معانيها لعدم احتمالها معنى اخر وهاهنا بحث وهو ان الالفاظ المتكثرة جاز ان يكون لكل واحد منها معنى واحد جاز ان يكون لكل منها او لبعض منها معان كثيرة اذ لم تسم متباينة لم تنحصر الاقسام في الاربعة المذكورة وان سميت متباينة لم تكن نصوصا واما الباقية من الاقسام وهي اقسام ما يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا كالمشترك والمنقول والحقيقة والمجاز فتنقسم الى متساوي الدلالة والى راجح الدلالة والى مرجوح الدلالة فالمتساوي الدلالة كاللفظ المشترك بين المعنيين بالنسبة الى كل واحد منهما والراجح الدلالة ظاهر والمرجوح الدلالة مأول والقدر المشترك بين النص والظاهر وهو رجحان الدلالة هو المحكم والقدر المشترك بين المجمل والمأول وهو عدم رجحان الدلالة هو المتشابه فاذن المحكم جنس لنوعي النص والظاهر ويتميز احدهما عن الاخر بان النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع من النقيض وكذا المتشابه جنس لنوعي المجمل والمأول ويتميز احدهما عن الاخر بان المأول مرجوح دون المجمل **قال** تقسيم اخر مدلول اللفظ اما معنى او لفظ مفرد او مركب مستعمل او مهمل نحو الفرس والكلمة واسماء الحروف والخبر والهذيان **اقول** مدلول اللفظ اما ان يكون معنى او لفظا اخر مفردا اذ الاول كالكلمة فانها تدل على الاسم كزيد وهو لفظ مفرد دال واما الثالث وهو ما يكون مدلوله لفظا مفردا غير دال فكاسماء الحروف نحو الالف والباء فانها وضعت لما هو لفظ مفرد لم يوضع لمعنى **قال** الفاضل المراغي في تقريره هذا القسم بهذه العبارة واما الثالث فنا له على ما اشار اليه اسماء الحروف نحو الالف والباء فان كل واحد منهما لفظ مفرد لم يوضع لمعنى وهو سهو منه فان قوله نحو الالف والباء اما ان يكون مثالا للاسم او لمدلوله فان كان للاسم فصحيح لكن ليس بمهمل بل هو موضوع في اللغة وان كان لمدلوله فباطل لان الالف والباء كل منهما اسم لا مدلول يشهد لما قلنا ما قاله صاحب الكشاف في فاتحة سورة البقرة بهذه العبارة اعلم ان الالفاظ التي يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التي منها ركبت الكلم فقولك ضاد اسم سمي به ضه من ضرب اذا تهجيته وكذا سائر اسمائها لقولك ره به ثم قال ويجد هذا بسطور بهذه العبارة ثم اني عثرت من جانب الخليل على نص في ذلك **قال** سيبويه قال الخليل يوما وسال اصحابه كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف التي في لك والباء التي في ضرب فقيل نقول باء كاف فقال انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف فعلم بان الالف والباء اسمان موضوعان مدلولهما ابدو المهمل انما هو المدلول لا الاسم واما الرابع وهو ما يكون مدلوله لفظا مركبا دالا فكالخبر فانه موضوع لمثل

زيد

زيد قايم وهو لفظ مركب دال واما الخامس وهو ما يكون مدلوله لفظا مركبا غير دال فكالهذيان فانه لفظ موضوع لمجموع الفاظ غير مفيدة اما بذاتها واما بتركيبها **قال** ثم المركب صيغ للافهام فان افاد بالذات طلبا فالطلب للماهية استفهام وللتحصيل مع الاستعلاء امر ومع التساوي التماس ومع التسافل سؤال والا فمحتمل التصديق والتكذيب خبر وغيره تنبيه ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء

واما اللفظ المركب اعني التام فالحاجة اليه كما تقدم للافهام واليه اشار المجيب له بقوله صيغ للافهام فالقول المفهم ان افاد اللفظ بالذات اي بالوضع طلبا فاما ان يفيد طلب ذكر ماهية الشيء وهو الاستفهام او طلب تحصيل الوجود وح ان كان الطلب مع الاستعلاء فهو امر وان كان مع التساوي فهو التماس وان كان مع التسافل فسؤال وكذا القول في طلب الامتناع وفي اشتراط الاستعلاء في الامر نظر لانه يناقض ما ذكره في باب الامر كما سيجيء وان لم يفد القول المفهم بالذات طلبا فان احتمل التصديق والتكذيب بالوضع فهو خبر وان لم يحتملهما بحسب الوضع فهو المراد بقوله وغيره تنبيه ويندرج في التنبيه امور اربعة الترجي والتمني والقسم والنداء بالاستقراء لا بالحصر العقلي والفرق بين الترجي والتمني هو ان الترجي لا يكون الا في الامور الممكنة واما التمني فربما يكون في الامور الممتنعة ايضا كتمني الطيران الى السماء **قال** الفصل الثالث في الاشتقاق وهو رد لفظ الى لفظ اخر لموافقته له في حروفه الاصلية ومناسبته في المعنى ولا بد من تغيير بزيادة او نقصان او باحدهما **اقول** الفصل الثالث من هذا الباب في بيان ماهية الاشتقاق وبيان احكامه **قال** الميداني الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وعبر عنه المصنف بما يدل عليه وزيادة وهذا التعريف عام يشمل الجمع وغيره من الالفاظ الموافقة لا لفاظ اخر بما ركبت في الحروف والمعاني الاصليين فقوله لفظ الى اخر يشعر بوجوب التغاير بين المشتق والمشتق منه وهو كالجنس والباقي كالفصل وقوله لموافقته احتراز عما لا يوافقه وقوله في حروفه احتراز عما لا يوافقه فيها بل في المعنى كمنع وحبس فلا يقال ان احدهما مشتق من الاخر وقيد الحروف بالاصلية ليعرف ان الموافقة في غيرها لا تجب كدخل فانه مشتق من الدخول مع انه غير موافق لمصدره في الواو التي هي زيادة وقوله ومناسبته في المعنى احتراز عن الموافق لفظا دون المعنى فلا يكون ضرب بمعنى ذهب مشتقا من الضرب بمعنى الذهاب وفيه اشعار بتغاير المعنيين اذ الشيء لا يناسب نفسه وح لا يرد المعدول وقوله ولا بد من تغيير اي في اللفظ ليدخل فيه نحو فلك جمعا فانه يغاير المفرد لان الضمة التي في مفرده ضمة قفل والتي في الجمع ضمة اسد والتغيير المعتبر عند الادباء اما بالزيادة او بالنقصان وكل منهما اما في الحروف او في الحركة فعاينه اربعة اوجه ثم نقول كل مشتق اما ان يقع فيه وجه واحد منها او اثنان او ثلاثة او جميعها اما القسم الاول وهو ان يقع فيه وجه واحد من التغيير فانواعه اربعة لان ذلك اما ان يكون بزيادة حرف نحو كاذب فانه مشتق من الكذب زيد فيه الالف او بزيادة حركة نحو نصر فانه مشتق من النصر زيد فيه حركة وهي فتحة الصاد او نقصان حرف نحو خف فانه مشتق من الخوف نقص منه حرف وهو الواو او نقصان حركة

نحو الضرب فانه مشتق من ضرب على مذهب الكوفيين وقد نقصت منه حركة وهي فتحة
الرا واشار الى هذه الانواع الاربعة بقوله بزيادة او نقصان حرف او حركة واما القسم
الثاني وهو ان تقع فيه من وجوه التغيير اثنان فانواعه ستة لان الواحد من الاربعة اذا نسب
الى الثلاثة الباقية بلا تكرر يحصل ستة وح فالتغيير اما ان يكون بزيادة حرف وحركة
نحو ضارب فانه مشتق من الضرب زيد فيه حرف وهي الالف وزيد فيه حركة وهي كسرة
الرا او نقصان حرف وحركة نحو غلا فانه مشتق من الغليان نقص منه الحرف وهو الالف
ونقص منه حركة وهي حركة اليا والى هذين النوعين اشار بقوله او كليهما او بزيادة حرف
ونقصان حرف نحو مسلمان فانه مشتق من مسلمة زيد فيه الحرف وهو الالف والنون
ونقصت منه حرف وهي تا الواحدة او بزيادة حركة مع نقصان حركة نحو حذر فانه مشتق
من الحذر زيدت فيه حركة وهي كسرة الذال ونقصت منه حركة وهي فتحة الذال والى هذين
النوعين اشار بقوله او بزيادة احدهما ونقصانه او بزيادة الحرف ونقصان الحركة
نحو عاد اسم فاعل من العدد فانه مشتق من العدد زيد فيه حرف وهو الالف ونقصت
منه حركة وهي فتحة الدال الاولى او بزيادة الحركة ونقصان الحرف نحو نبت فانه
مشتق من النبات زيدت فيه حركة وهي فتحة البا الاولى ونقص منه حرف وهو الالف
والى هذين النوعين اشار بقوله او نقصان الاخر واما القسم الثالث وهو ان تقع فيه من وجوه
التغيير ثلاثة فانواعه اربعة لان في كل نوع تفقد واحد من بسايط التغيير وح فالتغيير
اما ان يكون بزيادة حرف وحركة ونقصان حركة نحو اضرب فانه مشتق من الضرب زيد
فيه حرف وهو همزة الوصل وزيد فيه حركة وهي كسرة الرا ونقصت منه حركة وهي
فتحة الضاد او بزيادة الحركة ونقصان الحرف نحو خاف فانه مشتق من الخوف زيد فيه
حركة وهي فتحة الفا وزيد فيه حرف وهو الالف ونقص منه حرف وهو الواو او
نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصان الحركة نحو عد فانه مشتق من الوعد نقص
منه حرف وهو الواو ونقصت منه حركة وهي فتحة العين وزيدت فيه حركة وهي كسرة
العين او نقصان الحركة مع زيادة الحرف نحو كال اسم فاعل من الكلال فانه مشتق منه
نقصت منه حركة اللام ونقص منه حرف وهو الالف بعد اللام الاولى وزيد فيه
حرف وهو الالف قبل اللام الاولى والى هذه الانواع الاربعة اشار بقوله او بزيادته
او نقصانه مع زيادة الاخر ونقصانه واما القسم الرابع وهو ان تقع فيه جميع وجوه
التغيير فهو نوع واحد وذلك ظاهر وح فالتغيير فيه بزيادة حرف وزيادة حركة
ونقصان حرف ونقصان حركة نحو ارم فانه مشتق من الرمي زيد فيه حرف وهو همزة الوصل
وزيد فيه حركة وهي كسرة الميم ونقص منه حرف وهو اليا ونقصت منه حركة وهي

فتحة

فتحة الرا والى هذا النوع اشار بقوله او بزيادتهما ونقصانهما فهذه خمسة عشر قسما التسعة
منها مذكورة في المحصول والباقي من زيادة الاديب **قال** واحكامه في مسايل الاول شرط
المشتق صدق اصله خلافا لابي علي وابنه فانهما قالا بعالمية الله دون علمه وعلى الامام ابو هاشم ان الاصل جزء فلا يوجد دونه
لما فرغ من بيان ماهية المشتق وانواعه شرع في احكامه وفيه مسايل ثلاث الاولى شرط
المشتق ليصدق صدق اصله اي المشتق منه خلافا لابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم فانهما
قالا بعالمية الله تعالى دون علمه لانهما ذهبا الى اطلاق لفظ العالم على الله تعالى ويذكران حصول
العلم له لكنهما يعللان العالمية بالعلم فينا اي يطلقان العالم علينا ويثبتان العلم لنا
واعلم انهما يعللان العالمية بالعلم مطلقا كما يشهد له كتبهم ويقولان ان العلم في الله تعالى
عين ذاته مما لا يسلبان عنه الا العلم الزايد على ذاته لا العلم مطلقا وحينئذ فتخصيص
تعليل عالميتنا بالعلم كما ينبي عنه لفظ الكتاب باطل وكذا اثبات عالميته الله تعالى مع سلب
العلم عنه كما ينبي عنه المحصول وغيره من كتب القوم ايضا باطل فانهما لا يقولان ان
علة العالمية هي العلم وهو عين ذات الله تعالى اذا عرفت هذا **فنقول**
دليلنا على ان المشتق بدون المشتق منه لا يصدق ان الاصل وهو المشتق منه جزء من المشتق
واذا كان كذلك فلا يوجد المشتق دون المشتق منه لاستحالة وجود الكل بدون وجود
الجزء **قال** الحنفي وللقايل ان يقول هذا الدليل منقوض بصحة اطلاق اسم الكل على
الجزء وجوابه ان اطلاق اسم الكل على الجزء انما هو بطريق المجاز والكلام في الاطلاق بطريق
الحقيقة فلا يرد وايضا اطلاق الكل على الجزء انما يصح في صورة توجد بقية الاجزاء والا لم يصح
فان اطلاق الانسان على الحيوان الذي لا يكون انسانا لا يجوز **قال** المسالة الثانية شرط كونه
حقيقة دوام اصله خلافا لابن سينا وابي هاشم لانه يصدق نفيه عند زواله فلا يصدق ايجابه
اختلفوا في انه هل دوام المشتق اعني بقا معنى المشتق هل هو شرط لصدق المشتق حقيقة
ام لا والجمهور على انه شرط خلافا لابي علي بن سينا من الحكما وابي هاشم من المعتزلة وانما
قلنا ان بقا معنى المشتق منه شرط في كون صدق المشتق حقيقة لانه يصدق نفي المشتق
وسلبه عند زوال اصله واذا صدق نفيه وسلبه حينئذ فلا يصدق ايجابه مثلا يصدق
على زيد بعد انقضا الضرب انه ليس بضارب لانه يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال
فيصدق عليه انه ليس بضارب لانه جزء مفهوم الاول واذا صدق عليه انه ليس بضارب
حينئذ فلا يصدق عليه انه ضارب والا يلزم اجتماع النقيضين قيل عليه لا نسلم انه اذا
صدق انه ليس بضارب لا يصدق عليه انه ضارب وانما يلزم ان لو كانا متناقضين وهو
ممنوع فان قولنا زيد ضارب ليس وزيد ضارب قضيتان مطلقتان والمطلقتان
لا يتناقضان كما بين في موضعه فلا يلزم من صدق احداهما كذب الاخرى قلنا في الجواب عنه

[illegible]

لا نسلم انهما مطلقا ان زمانهما موقتان بالحال وذلك لان اهل العرف يرفع احدهما بالاخرى
بدليل ان من قال فلان ضارب لمن اراد تكذيبه قال انه ليس بضارب ولولا انه نقيض
الاول لما استعمل لنقيض الاول والتناقض انما يتحقق بينهما ان لو اتحد الوقت وهو الحال
الحال ما ان قلت ما ذكرتم معارض بانه يصدق عليه ضارب في الماضي فيصدق عليه انه
ضارب الى الآن بعين ما ذكرتم قلت لا نسلم ان صدق ضارب في الماضي عليه بطريق الحقيقة
بل هو مجاز لان صدق ضارب عليه مجاز وفي الماضي قرينة له والكلام انما هو في الصدق بطريق
الحقيقة قال وعورض بوجوه الاول ان الضارب من له الضرب وهو اعم من الماضي ورد بانه اعم من
المستقبل ايضا وهو مجاز اتفاقا الثاني ان النحاة منعوا عمل النعت الماضي ونوقض بانهم اعملوا
اقول عورض الدليل الدال على انتفاء المشتق منه صدق في شرط المشتق حقيقته بوجوه
اربعة الوجه الاول ان الضارب من له الضرب ووجود الضرب اعم من الضرب في الحال
او في الماضي ولذلك صح تقسيمه الى الحال والماضي وصدق المقسم على انواعه بطريق الحقيقة
ورد هذا الوجه بان من له الضرب اعم من المستقبل ايضا بعين ما ذكرتم مع ان الاطلاق الصادق
على من سيضرب مجاز اتفاقا فلا يلزم من كون مفهوم الضارب اعم من مفهوم كونه حقيقة
فيه وفيه نظر فان الضارب من ثبت له الضرب وهو ليس باعم من سيضرب الوجه الثاني
ان النحاة منعوا اعمال النعت الماضي وقالوا اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي لا يعمل عمل
فعله وهذا يدل على صحة الاطلاق اسم الفاعل على الموصوف بالمصدر في الماضي والاصل في
الاطلاق الحقيقة ونوقض هذا الوجه بان النحاة اعملوا النعت المستقبل وقالوا
اسم الفاعل اذا كان بمعنى المستقبل يعمل ذلك ايضا يدل على صحة اطلاقه على ما يتصف
بالمصدر في الزمان المستقبل فيكون حقيقة في المستقبل بعين ما ذكرتم
لكنه مجاز فيه اتفاقا الوجه الثالث انه لو لم الاصل لو شرط في صدق المشتق حقيقة لم
يكن المتكلم ونحوه من المشتقات السيالة كالمخبر حقيقة في معانيها لامتناع بقاء الكلام
اذ هو اسم لمجموع حروف متوالية لا توجد دفعة لكن اطلاق المتكلم على من يصدر عنه الكلام
حال صدوره عنه حقيقة اتفاقا والامتناع سلبه عنه ح وهو من امارات الحقيقة واجيب
عن هذا الوجه بان من المصادر ما يمكن اجتماع اجزائه كالمصادر الغير السيالة ومنها
ما لا يمكن اجتماع اجزائه كالمصادر السيالة فالشرط في صدق المشتق من الاول
بقاء تمام الاصل وفي صدق المشتق من الثانية وجود اخر جزء منه فانه لما تعذر فيه
فيه اجتماع اجزائه اكتفي باخر جزء منه لان اللغة لم تبن على المشاحة في مثل هذه المصادر
بدليل صحة اطلاق الحال على زمانه حقيقة مع ان الموجود منه ليس الا جزءا وفيه نظر
واذا كان كذلك فالملازمة ح تكون ممنوعة الوجه الرابع قيل ان المومن يطلق على الشخص

حقيقة

حقيقة حال الخلو عن مفهوم الايمان باعتبار ايمانه السابق كالنايم فان المومن يطلق عليه مع انه
خال عن الايمان لان الايمان اما التصديق او العمل او الاقرار او مجموعها وهو خال عن جميع ذلك
واجيب عن هذا الوجه بان اطلاق المومن على النايم باعتبار الايمان السابق مجاز والكلام في
الاطلاق بطريق الحقيقة وانما قلنا انه مجاز اذ لو جاز اطلاق المومن على النايم حقيقة لايمانه السابق
لجاز اطلاق الكافر على اكابر الصحابة حقيقة لكفرهم السابق لكنه غير جائز اجماعا وفيه
نظر لانه ربما جاز الاطلاق عليهم لغة الا ان الشرع منع عن ذلك لوجوب تعظيمهم فيه قال
الثالث اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل لغيره للاستقراء وقالت المعتزلة الله متكلم بكلام يخلقه في جسم
كما انه الخالق والخلق هو المخلوق قلنا الخلق هو التاثير والا لزم قدم العالم او التسلسل
اقول اعلم ان المعنى القائم بمحل ان لم يكن له اسم مخصوص كانواع الروايح فلا يشتق ذلك
المعنى اسم لذلك المحل وهو ظاهر وان كان لذلك المعنى اسم مخصوص فيجب ان يشتق لمحله اسم
منه خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى يخلق الكلام في جسم مع انه لا يشتق لذلك الجسم
اسم المتكلم من ذلك الكلام ويشتق له تعالى اسم المتكلم وانما حملهم على ذلك ذهابهم الى ان كلام الله
تعالى عبارة عن اللفظي دون النفسي وكون اللفظي حادثا يمنع قيامه بذاته بل يجب قيامه بغيره
فيلزمهم القول بان معنى كونه تعالى متكلما كونه موجدا للكلام في الغير اذا عرفت هذا فنقول
عبر المصنف عن هذا البحث بقوله اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل قايم بغيره اي لا يقال
لزيد عادل والعدل قايم بعمرو واحتج عليه بالاستقراء اي استقرانا كلام العرب فما
وجدنا اسم فاعل صادقا على شيء والفعل قايم بغير ذلك الشيء وقالت المعتزلة الله تعالى
متكلم بكلام يخلقه في جسم فيكون متكلما بكلام قايم بغيره وشبهوا هذه المسألة بمسألة اخرى
وقالوا ان الخالق يطلق على الله تعالى وهو اسم مشتق من الخلق والخلق نفس المخلوق والمخلوق
غير قايم بذات الله تعالى والا لكانت ذاته محلا للحوادث فكما جاز ان يقال له الخالق باعتبار
الخلق مع ان الخلق لم يقم بذاته جاز ان يقال انه متكلم باعتبار الكلام وان لم يقم الكلام بذاته
وفي هذا البحث كلام اما اولا فلان هذا الجواب يقتضي تغيير الدعوى في هذه المسألة
بان يدعي ويقال لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل غير قايم به لينا سب هذا الجواب وذلك
لان الخلق اذا كان بمعنى المخلوق لم يكن قايما بغيره اذ هو عين الغير حينئذ بل يلزم منه ان لا
يكون قايما فيجب ان يدعي هكذا ليلزم منه واما ثانيا فلان المتكلم عندهم لفظ مشترك بين من يلفظ
بالكلام مباشرة وبين من يوجد الكلام في الغير وانما اطلقوا المتكلم على الله تعالى بالمعنى الثاني
فالفعل وهو ايجاد الكلام قايم بما اشتق له اسم الفاعل وهو الله تعالى قلنا في الجواب عن استدلال
المعتزلة ان الخلق هو التاثير فلا يكون نفس المخلوق لان التاثير نسبة بين الخالق والمخلوق ويمتنع
ان تكون النسبة نفس احد المنتسبين قالوا ليس الخلق هو التاثير لانه لو كان هو التاثير والتاثير
نسبة كما زعمتم فان كان قديما يلزم قدم العالم لان قدم النسبة يقتضي قدم المنتسبين وان كان

حادثا فيكون مخلوقا واذا كان مخلوقا فيكون محتاجا الى خلق اخر وينقل الكلام اليه ويتسلسل
لكن قدم العالم والتسلسل باطلان فلا يكون الخلق هو التاثير قلنا في الجواب عنه انا نختار ان
التاثير حادث فيكون قولكم محتاجا الى خلق اخر ويتسلسل قلنا لا نسلم فان التاثير لكونه
من الامور العدمية لما بيننا في كتبنا الكلامية فلم يحتج الى تاثير اخر فلا يلزم التسلسل
قال الفصل الرابع في الترادف وهو توالي الالفاظ المفردة
الدالة على شيء واحد باعتبار واحد كالانسان والبشر والتاكيد
يقوي الاول والتابع لا يفيد اقول الترادف عبارة عن توالي
الالفاظ المفردة الدالة كل واحد منها بانفراده على شيء واحد باعتبار واحد فقوله
توالي الالفاظ كالجنس لانه يشمل الترادف وغيره وباقيه كالفصل لانه يميز الترادف عن غيره
وقيد الالفاظ بالمفردة احترازا عن الاسم وحده اذ الحد مركب ووصف الالفاظ المفردة
بالدالة احترازا عن توالي الالفاظ المهملة كما يقال [illegible] وقوله على شيء واحد احترازا
عن الالفاظ المتباينة تواصلت معانيها او تفاصلت وقوله باعتبار واحد احترازا عن الحقيقة
والمجاز كالاسد والشجاع اذا اطلقا على شخص واحد فان اطلاق الاسد عليه باعتبار المجاز
واطلاق الشجاع عليه باعتبار الحقيقة وعن مجازين اذا دلا على شيء باعتبارين كما يقال للشجاع
الحسن الوجه اسد وبدر فبهذين الاعتبارين فلم يكونا مترادفين وهذا اولى مما زعم الامام
وتبعه الشارحان من ان المتواصلة المعاني من المتباينة خرجت بقوله باعتبار واحد فانهم
لما سلموا ان السيف والصارم او الناطق والفصيح من الالفاظ المتباينة فلا بد ان يكون
مدلول احدهما غير مدلول الاخر فلا يكونان دالين على شيء واحد مثال الالفاظ المترادفة الانسان
والبشر فانهما لفظان مفردان دالان على شيء واحد وهو مسمى الانسان باعتبار واحد لكون كل منهما
حقيقة فيه ولقائل ان يقول المراد باللفظ المفرد ما يقابل المركب الخبري فلا يجوز الاحتراز
بتقييد الالفاظ بالمفردة عن الاسم وحده لان الحد مفرد ايضا بهذا المعنى وان كان ما يقابل
المركب اعم من ان يكون خبريا او تقييديا فلا حاجة الى اخراج التاكيد عن حد الترادف في
قوله الترادف الدال على شيء واحد لخروجه عنه حينئذ بقوله المفرد لان نفسه تاكيد
ومركب بهذا المعنى لكونه مضافا الى الضمير ولقائل ان يقول ان تاكيد الجملة والتاكيد
اللفظي للمفرد كل منهما يخرج بهذا القيد دون قيد الافراد فلعل فاين ته اخراجه ما قال
الفاضل المراغي ولا يبعد ان يقال لا حاجة الى القيد الاول لان الحد والمحدود خرجا
بالثالث لتغاير مدلوليهما واقول وانما قيد بالاول ليخرج مثل قولهم قعدت
جلوسا وجلست قعودا فان هذين القولين لفظان يدلان على مدلول واحد باعتبار واحد مع انهما
لا يسميان مترادفين لان الترادف مخصوص بالالفاظ المفردة كما مر في تقسيم الالفاظ
ولما اعتبر في تعريف الترادف كون مدلولي اللفظين واحدا علم ان الترادف غير التاكيد لان

التاكيد

الدال

٥٧

الكان صح

مطلقا صح

الثاني يقوي دلالة اللفظ الاول فيكون مدلوله تقوية مدلول اللفظ الاول فيكون مدلوله غير
اللفظ الاول ولما اعتبر ايضا كون كل من اللفظين مفيدا بانفراده علم ان التابع غير مرادف
للمتبوع لانه لا يفيد بنفسه قال الخنجي وفي خروج التوكيد والتبعية عن هذا الحد نظر
لان التاكيد وان دل على التقوية لكنه لا ينافي دلالته على شيء واحد باعتبار واحد والتبعية وان
جعلت التابع مشروطا في الدلالة على المتبوع بتقدم على المتبوع بتقدم المتبوع فهو دال عليه بعد
حصول الشرط واقول لا نسلم ان التاكيد يدل على التقوية والاسم الاول لا يدل عليها فقد سلم
اختلاف المدلولين وايضا يبعد ان يقال ان تاكيد الجملة يدل على ما دل عليه الجملة واما التابع فلما
كان بانفراده غير دال فلا يكون مرادفا للاول لان شرط الترادف دلالة كل من المترادفين
بانفراده كما مر قال واحكامه في مسايل الاولى في سبب الترادف المترادفان اما من
واضعين او النسيان او واحد لتكثير الوسايل او للتوسع في مجال البديع اقول
ومن احكام الترادف في مسايل المسئلة الاولى في سبب الترادف في الالفاظ المترادفة سببان
احدهما الاكثري وهو ان يقع المترادف من واضعين بان تضع احدى القبيلتين احد الاسمين لمسمى وتضع
القبيلة الاخرى اسما اخر لذلك المسمى ثم اشتهر الوضعان والتبس تقدم احدهما على
الاخر وثانيهما الاقلي وهو ان يقع من واضع واحد بان يضع لشخص واحد كلا الاسمين لمسمى واحد
لفايدتين احداهما تكثير وسايل التعبير على الناس ليتمكنوا من تادية المقصود باحدى العبارتين
عند نسيان الاخرى والثانية التوسيع في مجال البديع نظما ونثرا لرعاية طرق الفصاحة
وهو على ما فسره الاستاد في شرحه للمفتاح عبارة عما يحترز عن الخطا في طرق الفصاحة وطرق
تزيين الكلام بايداع ما يورث القبول من وجوه التحسين ومن جملتها المحسنات اللفظية كالتجنيس
والمطابقة ورعاية السجع والقافية فربما يصلح احد المترادفين لرعاية التجنيس به دون لفظ
اخر دون الاخر كما يشترط في الشعر دون الانسان وكذا الكلام في البواقي قال الثانية
انه خلاف الاصل لانه تعريف المعرف ومحوج الى حفظ الكل اقول
المسئلة الثانية في ان الترادف خلاف الاصل وذلك لوجهين الاول ان الترادف تعريف المعرف
لان اللفظ وضع لتعريف المعنى وقد حصل ذلك بوضع اللفظ الاول له فوضع اللفظ الثاني له تعريف
للمعرف وهو خلاف الاصل وفيه نظر فان اللفظ علامة للمعنى لا تعريف وحينئذ يكون اللفظ
الثاني علامة وجاز ان يكون لشيء واحد علامات كثيرة الثاني ان الترادف محوج للمخاطبين
الى حفظ جميع الالفاظ المترادفة لان عدم حفظ الجميع مخل بالفهم لاحتمال ان يكون الاسم المعلوم
لاحد المخاطبين غير الاسم المعلوم للاخر فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الاخر واذا
كان كذلك فيحتاج كل واحد منهما الى حفظ جميع تلك الالفاظ المترادفة فتحذرا عن هذا المحذور
فترادف المشتقة والاصل عدمها قال الثالثة اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته اذ التركيب يتعلق بالمعنى دون اللفظ

وقوع صح

عن معرفة صح

عنده صح

الثالثة اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته اذ المعنى التركيب متعلق بالمعنى دون اللفظ اقول
المسألة الثالثة في انه هل يصح اقامة كل واحد من المترادفين مقام الاخر ام لا واختار
المصنف ان اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته اي يجوز استعمال كل واحد من المترادفين في
مقام الاخر بشرط ان يكونا من لغة واحدة اما جواز القيام فلان صحة التركيب تتعلق بالمعنى
ولا يتعلق باللفظ لان الغرض من تركيب الالفاظ تادية المعنى المركب كما مر وهي لا تختلف بقيام
احد المترادفين مقام الاخر لان كلا من المترادفين يفيد ما افاده الاخر واما اشتراط كونهما
من لغة واحدة فلانهما لو كانا من لغتين يلزم ضم مهمل الى مستعمل باعتبار كل واحد من اللغتين وهو
غير جائز قال الرابعة التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان فاما ان يؤكد بنفسه مثل قوله عليه السلام
لاغزون قريشا ثلاثا او بغيره للمفرد كالنفس والعين وكلا وكلتا وكل واجمع واخواته او الجملة كانّ وانّ
هذه المسألة الرابعة وهي ليست من احكام الترادف الا بتمحل بعيد وذلك ان يقال ان عاطف
على ما اشار اليه في اول الفصل ان التوكيد من الترادف لقرب مفهومه منه لان من التاكيد ما يدل
على ما دل عليه اللفظ الاول بالكلية فنقول قال الامام في المحصول التاكيد هو اللفظ
الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وهذا التعريف لا يشمل اللفظي الا ان يريد به ما
يكون مغايرا له اعم من ان يكون بالشخص او بالنوع وقال المصنف التوكيد تقوية مدلول ما ذكر
بلفظ ثان اي بلفظ اخر سواء كان المؤكد بعد المؤكد كالتوكيد المعنوي للمفرد او قبله كالمؤكد
المعنوي للجملة وهذا التعريف لا يراد المؤكد لا لنفسه قال الفاضل المراغي ما في قوله
ما ذكر موصولة صلتها ذكر وفيه اشعار بوجوب تقديم المؤكد لان ذكر فعل ماض وهو
منقوض بمؤكد الجملة كانّ واخواتها فانها تقدم على الجملة كما صرح به الامام في المحصول حيث
قال وقد يكون داخلا على الجمل مقدما عليها كصيغة انّ وما يجري مجراها فعلم ان المراد بلفظ
ثان هو اللفظ المغاير للاول اما بالشخص او بالنوع لا ان يكون ثانيا للاول حتى يجب ان يكون
بعده اذا عرفت هذا فنقول الشيء اما ان يؤكد بنفسه ويسمى التوكيد اللفظي كقوله
عليه الصلاة والسلام والله لاغزون قريشا ثلاثا او يؤكد بغيره ويسمى التاكيد المعنوي
وحينئذ اما ان يكون تاكيدا للمفرد وهو المقابل للجملة سواء كان تاكيدا للواحد مذكرا كان
او مؤنثا كلفظ النفس والعين او تاكيدا لتثنية المذكر او المؤنث كلفظ كلا وكلتا
او تاكيدا للجملة كلفظ انّ واخواتها واعلم ان الملاحدة الطاعنين في القران انكروا
استعمال التاكيد فالنزاع معهم اما ان يقع في الجواز او في الوقوع اما جوازه عقلا فانه
لا يبعد شدة اهتمام قائل الكلام فيؤكده واما وقوعه في اللغات فمعلوم بالاستقراء قال
الفصل الخامس في الاشتراك وفيه مسائل الاولى في اثباته اوجبه قوم لوجهين الاول ان
المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية فاذا وزع لزم الاشتراك ورد بعد تسليم

المقدمتين بان المقصود بالوضع متناه الثاني ان الوجود يطلق على الواجب والممكن
ووجود الشيء عينه ورد بان الوجود زائد مشترك وان سلم فوقوعه لا يقتضي وجوبه
اقول الفصل الخامس في مباحث الاشتراك قال الامام في المحصول المشترك هو اللفظة
الموضوعة لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك فقولنا الموضوعة لحقيقتين
مختلفتين احتراز به عن الاسماء المفردة ولعله اراد بها الالفاظ الناصة وقولنا وضعا
اولا احتراز به عما يدل على الشيء بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز وقولنا من حيث هما كذلك
احتراز به عن اللفظ المتواطي فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة
بل من حيث انها اشتركت في معنى واحد واعلم انه لا حاجة الى قوله من حيث
هما كذلك لان اللفظ المتواطي كالحيوان مثلا لم يوضع للانسان والفرس بل وضع لمعنى
مشترك بينهما فلم يكن موضوعا للمختلفين حتى يجب ان يحترز عنه وقال الخنجي المشترك اللفظ
الموضوع لمعنيين فصاعدا تساويا بالنسبة اليه وهو منقوض باللفظ المفرد الذي له مجازان
متساويان وباللفظ المتواطي اللهم الا ان يريد بتعليقه على معنيين وضعه لهما فحينئذ يرد
النقصان واما المصنف فلم يعرفه فاما لما علم من تعريفه من تقسيم الالفاظ فان قلت
وجب عليه حينئذ ترك تعريف الترادف لانه علم ايضا من التقسيم المذكور قلت انما
فسره بعد التقسيم ليفرق بينه وبين التاكيد والتابع كما مر وفي هذا الفصل مسائل المسألة
الاولى في اثباته والمذاهب فيه ثلاثة لان اللفظ المشترك اما ان يجب وقوعه او يستحيل وقوعه
او يمكن وقوعه وكل من هذه الثلاثة مذهب لقوم والمختار عند المصنف الامكان وابطل
ادلة الوجوب وادلة الاستحالة اولا ثم اثبته اخرا اذا عرفت هذا فنقول اوجب
الاشتراك قوم لوجهين الوجه الاول ان المعاني غير متناهية لان الاعداد احد انواعها
وهي غير متناهية والالفاظ متناهية لانها مركبة من الحروف المتناهية والمركب من المتناهية
متناه وحينئذ فاذا وزع الالفاظ المتناهية على المعاني الغير المتناهية لزم الاشتراك
ضرورة ورد هذا الوجه بمنع المقدمتين اي لا نسلم ان الالفاظ متناهية قوله لانها
مركبة من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي متناه قلنا لا نسلم لجواز
تكرار الحروف مرارا غير متناهية ولا نسلم ان المعاني غير متناهية ولا بد له من دليل
ولئن سلمنا ان الالفاظ متناهية وان المعاني غير متناهية لكن لا يلزم وجوب الاشتراك
واستدل الخنجي على ان المعاني متناهية بان المعاني لها كثرة في نفسها وكل
كثرة فلها النصف وكل ما له النصف فهو متناه وهو كلام باطل لان المراد بالكثرة
ان كانت المتناهية فلا نسلم وان كانت اعم من المتناهية وغيرها فلا نسلم ان لكل
كثرة نصفا اذ النصف انما يكون للكثرة المتناهية الوجه الثاني ان الوجود

بطلوا على الواجب وعلى الممكن بطريق الحقيقة اذ لو كان مجازا فيهما او في احدهما لصح نفيه عنه
لانه من علامات المجاز ووجود كل شيء عين ماهيته لما ثبت في علم الكلام واذا كان كذلك
فيكون وجود كل شيء مخالفا لوجود الآخر كالماهيات فيكون الوجود مقولا عليهما بالاشتراك اللفظي
ورد هذا الوجه بان مفهوم الوجود زايد على الماهية مشترك بين الموجودات كما ثبت في علم
الكلام وحينئذ يكون الاشتراك معنويا لا لفظيا وان سلم ان الاشتراك لفظي وان وجود كل شيء
عين ماهيته لكن لا يلزم منه الا وقوع الاشتراك لا وجوب وقوعه الذي هو مدعاكم لان وقوع
الشيء لا يستلزم وجوب وقوعه فان قلت يجب ان يوجد في الالفاظ العامة التي
يجب وقوعها في اللغات للاحتياج الى التعبير عنها وقد تقرر ان الوجود عين الماهية وجب
الاشتراك قلت لا نسلم وجوب وقوع الالفاظ العامة في اللغات سلمناه لكن لا نسلم
ضرورة كون معناه عين الماهية حتى يجب الاشتراك **قال** واحاله اخرون لانه يبهم
الغرض فيكون مفسدة ونوقض باسماء الاجناس **اقول** احال وقوع المشترك قوم اخرون
واستدلوا عليه بان الاشتراك يخل بفهم الغرض من المخاطب وهو مقصود المتكلم لان دلالة
المشترك بالنسبة الى معنييه متساوية فلو فهم منه الغرض يلزم الترجيح بلا مرجح وانه
باطل واذا لم يفهم الغرض فيكون وقوعه مفسدة لما مر في البحث الثاني من هذا الفصل
وما يكون مفسدة وجب ان لا يكون ونوقض هذا الدليل باسماء الاجناس وتقريره ان
يقال لو وجب عدم افهام الغرض من اللفظ عدم وقوعه وجب عدم وقوع اسماء الاجناس
لكونها لا تدل على خصوصيات مسمياتها لا نفيا ولا اثباتا لكنها واقعة فبطل دليلكم والتحقيق
في ذلك ان الغرض من اطلاق اللفظ قد يكون فايدة اجمالية وقد يكون فايدة تفصيلية لكنها
تفيد الفوايد الاجمالية فلذلك وقعت **قال** والمختار امكانه لجواز ان يقع من
واضعين او من واضع لغرض الابهام حيث يخل التصريح ووقوعه للتردد في القرء
ونحوه ووقوعه في القرآن مثل ثلاثة قروء والليل اذا عسعس **اقول** لما ابطل ادلة
الوجوب والاستحالة ولم يكن ذلك كافيا في امكان الوقوع اذ لا يلزم من نفي الدليل
نفي المدلول اراد ان يبين امكانه ووقوعه اولا ثم وقوعه في اللغات ثانيا ثم وقوعه في
القرآن ثالثا **فقول** المختار عند المصنف والاكثرين امكان وقوع اللفظ المشترك
لجواز ان يقع من واضعين بان يضع كل واحد من القبيلتين لفظا لمسمى آخر ثم اشتهر
الوضعان ولم يتميز احدهما عن الآخر فيحصل الاشتراك وهذا هو السبب الاكثري له
وجاز ان يقع ايضا من واضع واحد بان يضع لفظا لمعنيين مختلفين لغرض الابهام
والتمكن من التكلم بالمجمل حيث يخل التصريح اما بالمسؤول عنه كما روي عن ابي بكر رضي الله
عنه انه قال للكافر الذي سأل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما الى

المراد منه

الغار

الغار انه رجل يهديني السبيل واما بالمجيب كما اذا استفسر شخص عن شيء يعرفه
مجملا لا مفصلا فيخاف من التصريح ان يعد من الكاذبين ومن السكوت ان يعد من الجاهلين
فيطلق اللفظ المشترك بينهما فاي معنى يجيء له ان يقول فما مرادي وهذا هو السبب الاقل
والمختار وقوع اللفظ المشترك في اللغات وليس على ما يظن من ان كل لفظ مستعمل في معنيين
فهو اما متواطي او حقيقة ومجاز كما زعموا ان لفظ العين وضع اولا للجارحة المخصوصة ثم نقل
الى الدينار لانه في العزة والصفا مثل تلك الجارحة والى الشمس والماء لان كلا منهما في الصفا
والضياء كذلك والدليل على الوقوع حصول تردد الذهن في معنى اللفظ المشترك عند الاطلاق
كالقرء والجون وغيرهما من الالفاظ المشتركة اذ لم يفهم منه احد المعنيين معينا ولو كان متواطيا
او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر لما كان كذلك بل يسبق الى الفهم القدر المشترك او
المدلول الحقيقي ووقع اللفظ المشترك في القرآن خلافا لبعضهم مثل قوله تعالى ثلاثة
قروء والقرء مشترك بين الطهر والحيض لما عرفت ومثل قوله تعالى والليل اذا عسعس قال
الجوهري هو موضوع لاقبل وادبر فيكون مشتركا بينهما وانما اورد مثالين احدهما للفظ
المشترك الذي هو اسم والثاني للفظ المشترك الذي هو فعل **قال** الثانية انه خلاف
الاصل والا لفهم ما لم يستفسر ولامتنع الاستدلال بالنصوص ولانه اقل بالاستقراء
ويتضمن مفسدة السامع لانه ربما لم يفهم وهاب استفساره او استنكف او فهم غير
مراده وحكى لغيره فيؤدي الى جهل عظيم واللافظ لانه يحوج الى العبث او يفهم
فيضيع غرضه فيكون مرجوحا **اقول** المسألة الثانية في ان الاشتراك خلاف الاصل
بمعنى انه اذا دار اللفظ بين الاشتراك والانفراد الذي هو عدمه فالحمل على عدم
الاشتراك اعني الانفراد اولى لان احتمال الاشتراك مرجوح بالنسبة الى الانفراد
لوجوه اربعة الاول انه لو ساوى احتمال الاشتراك احتمال الانفراد لكان فاهم
كل لفظ لم يفهم من كل لفظ معناه الذي هو مراد المتكلم ما لم يستفسر منه كما هو الحال
في المشترك بدون القرينة لكنا نفهم معاني اكثر الالفاظ من غير استفسار الثاني
لو لم يكن احتمال الاشتراك مرجوحا بالنسبة الى احتمال الانفراد لامتنع الاستدلال
بالنصوص لاحتمال كون الفاظها مشتركة ومراد الشارع منها غير ما ظهر لنا من
معانيها وحينئذ لا يبقى التمسك بالنصوص مفيدا للظن فضلا عن العلم الثالث
ان استقراء الكلمات دلت على ان الالفاظ المشتركة اقل من الالفاظ المفردة والقلة
تفيد المرجوحية واورد الامام في المحصول على هذا الوجه سؤالا وهو انا
لا نسلم ان الكلمات المفردة اكثر بل المشتركة اكثر لان الافعال باسرها مشتركة الماضي
بين الانشاء والخبر والمضارع بين الحال والاستقبال والامر بين الوجوب والندب

ن فراد

وكذا الحروف نشاهده النحاة وبعض الاسماء فهو ظاهر فكون المشترك اغلب وهو غاية الرجحان واجاب
عنه بان الغالب في الفاظ الاسماء والاشتراك نادر فيها ولما كان مرجع الجواب الى الاستقراء لم يحتج
المصنف الى ايراده هنا لانه لم يتمسك في هذا الوجه الا بالاستقراء الرابع الاشتراك يفضي
السامع ومفسدة اللافظ اما مفسدة السامع فلان السامع للمشترك ربما لم يفهم مراد
اللافظ منه ويتعذر عليه الاستكشاف اما لانه يهاب الاستفسار منه او لانه يظن انه فهم مراد
المتكلم وحينئذ فربما فهم غير مراده وحكى ما فهمه من كلام اللافظ لغيره فيؤدي الى جهل جمع عظيم
ولهذا قيل في المنطق السبب الاعظم في وقوع الاغلاط حصول اللفظ المشترك واما مفسدة
اللافظ ففي وجهين الاول ان الاشتراك يحوجه الى الافراد ايضا لانه اذا تلفظ بالمشترك ولم يفهم
السامع مراده منه يجب عليه التلفظ بما يدل عليه بطريق الافراد فيضيع تلفظه بالمشترك عبثا الثاني
ان اللافظ بالمشترك ربما يعتمد في فهم السامع بان يظن انه فهم مراده مع انه لم يتنبه له فيضيع
غرض اللافظ في البين ويتضرر به كمن قال لعبده اعط الفقير عينا يظن انه يفهم ان مراده
الذهب فيعطيه الذهب فيضيع غرض السيد ويتضرر به واذا كان الاشتراك متضمنا لهذه
المفاسد مع كونه قليل الوجود فيكون مرجوحا **قال** الثالثة مفهوما المشترك اما
ان يتباينا كالقرء للحيض والطهر او يتواصلا فيكون احدهما جزء الاخر كالممكن للعام والخاص
او لازمه كالشمس للكوكب وضوئه **اقول** المسألة الثالثة في اقسام اللفظ المشترك باعتبار
مفهوماته فنقول مفهوما المشترك اما ان يتباينا كالطهر والحيض المسميين بالقرء او
يتواصلا اي يكون بينهما تعلق وحينئذ اما ان يكون احدهما جزء الاخر كالممكن الموضوع للممكن
العام والممكن الخاص والعام جزء من الخاص او لازمه كالشمس الموضوع للكوكب النهاري
ولضوئه اللازم له وفيه نظر لان قول المصنف او يتواصلا فيكون احدهما جزء الاخر او لازما له
يشعر بحصر الاقسام في الثلاثة المذكورة مع ان الاقسام بحسب العقل غير منحصرة فيما ذكره
لجواز ان يكون احدهما متعلقا بالاخر ولا يكون احدهما جزء الاخر ولا لازمه بل يكون صفة له كما
اذا سمي شخص اسود اللون بالاسود ثم نقل الاسود علما عليه من حيث انه لقب له وفي الثاني
بالاشتراك اللفظي **قال** الرابعة جوز الشافعي رضي الله عنه والقاضيان وابو علي اعمال
المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة ومنعه ابو هاشم والكرخي والبصري والامام
لنا الوقوع في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلاة من الله مغفرة
ومن غيره استغفار قيل الضمير متعدد فيتعدد الفعل قلنا تعدد معنى لتعدد اللفظ
الذي في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له الاية قيل حرف العطف بمثابة العامل
قلنا ان سلم فبمثابته بعينه قيل لفظ صيغة للمجموع ايضا فالاعمال في البعض قلنا
فيكون المجموع مسندا الى كل واحد وهو باطل **اقول** المسألة الرابعة في انه هل يجوز

استعمال

استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه ام لا وتحرير هذا البحث من المهمات فنقول اعلم
ان معاني اللفظ المشترك اما ان تكون متضادة ام لا فان كانت متضادة فاما ان لا يمكن الجمع بينها
في اطلاق واحد كما اذا تعلقت بشيء لا يتصور تعلقها به معا كالنزال اقراءات هند كما وهذا
المحل جون فلا يجوز اعماله فيهما على سبيل الجمع لامتناعه او يمكن كما اذا تعلقت بشيء واحد يتصور
تعلقها به معا في اطلاق واحد كالنزال رايت الجون او تعلقت بامور على سبيل التوزيع كالنزال
اقراءات الهندات فهذا الاطلاق جائز عقلا غير معلوم لغة وان لم تكن متضادة فاما ان تكون
متعلقة بشيء واحد سواء كان ذلك التعلق تعلق الفاعلية او المفعولية او غيرهما كالنزال يعجب
زيدا العين ويراد به جميع معانيه وان لم يكن فاختلف العلماء في جواز استعماله فيها فان ارادوا
به انه هل يجوز ان يستعمل لفظ مشترك ويراد به باطلاق واحد كل واحد من معانيه متعلقا كل فرد
منها بشيء يتصور منه تعلق ذلك المعنى به غير الشيء الذي يتعلق به المعنى الاخر كذلك ام لا فالظاهر
جوازه وكان المستدل بالاستقراء اراد به هذا المعنى وان ارادوا به انه هل يجوز استعمال اللفظ
المشترك مريدا به جميع معانيه متعلقا بالمجموع من حيث هو لا بكل واحد من المذكورين
بجمعه سواء تصور تعلقه بذلك المذكور او لا فالظاهر عدم جوازه وكان المانع انما منع هذا اذا
عرفت هذا فلنرجع الى حل المتن وشرحه فنقول جوز الشافعي رضي الله عنه والقاضي ابو
بكر من الاشاعرة والقاضي عبد الجبار من المعتزلة وابو علي الجبائي اعمال اللفظ المشترك في جميع
مفهوماته الغير المتضادة معا على طريق الحقيقة وهو المختار عند المصنف ومنع استعماله
في هذا الوجه ابو هاشم الجبائي وابو الحسين البصري والامام ثم المانعون اختلفوا فيما بينهم فمنهم
من منعه لامتناع القصد اليهما في حالة واحدة وانت تعلم ان امتناع القصد انما يكون ان
لو تعلق بالمجموع من حيث هو شيء لا يتصور تعلقه به اما اذا كان في الوجه الذي ذكرنا اولا
فلا يمتنع ومنهم من منعه لان اللفظ لم يوضع للجميع فهم لا يجوزون الاطلاق بطريق المجاز دون
الحقيقة واليه ذهب اكثر المتأخرين وهذه الدعوى انما تصح انه لو اريد بالجميع الكل المجموعي
لا الكل الافرادي لنا في المذهب المختار وهو جواز استعمال المشترك في جميع معانيه الغير
المتضادة وقوع استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه في قوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي وذلك لان لفظ الصلاة مشترك بين المغفرة والاستغفار وهما معنيان مختلفان
والمراد به في الاية كلا معنييه اذ لا يتصور من الله الا المغفرة ومن الملائكة الا الاستغفار
والوقوع دليل الجواز فان قيل الضمير في يصلون متعدد في الحقيقة لانه ضمير يعود
الى الله تعالى والى الملائكة فيتعدد الفعل المسند اليهما واذا تعدد الفعل خرج البحث
عن محل النزاع لانه حينئذ لا يكون اعمال اللفظ الواحد في مفهوميه بل اعمال لفظين في مفهومين
وذلك جائز اتفاقا قلنا في الجواب عنه ان اردت تعدد الفعل لتعدده لفظا فممنوع وان

أردت به بتقدير أن يسلم لكن اللفظ يكون واحدا مرادا به المعاني المختلفة وذلك غير المدعى
واليه أشار بقوله قلنا يتعدد معنى اللفظ وهو المدعى وكذا نوع استعمال اللفظ المشترك
في جميع معانيه الغير المتضادة مثاله قوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن
في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب يدل
على جوازه وإنما قلنا إنه لو لم يوفق بين الآية لأن لفظ السجود مشترك بين وضع الجبهة على الأرض وبين الانقياد
وهما معنيان مختلفان والمراد به في الآية كلا معنييه لأن المراد بسجود غير الناس الانقياد لا السجود
منه وسجود الناس وضع الجبهة على الأرض لأن تخصيص كثير من الناس دون غيرهم ممن حق
عليه العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى الانقياد يدل على أن الذي خصوا به من السجود هو وضع
الجبهة فإن قيل حرف العطف بمثابة العامل لكونه مقتضيا للتكرار وحينئذ يكون تقدير الآية
ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ويسجد له من في الأرض هكذا التقدير بعد كل حرف فعلا
فيكون ألفاظا متعددة تستعمل في معان مختلفة وذلك غير ما نحن فيه وزعم الفاضل المراغي
ورود هذا السؤال على الوجه الأول أيضا غافلا عن أن العامل ثمة حرف إن [illegible] فلا
يتعدد بسبب العطف إلا كلمات وحينئذ لا يتوجه قلنا في جوابه لا نسلم أن حرف العطف
بمثابة العامل فإن العامل قد يكون رافعا والحرف لا يرفع وإن سلم أن حرف العطف بمثابة العامل
لكن يكون مثابة هذا العامل بعينه لكون حرف العطف قرينة له وحينئذ يكون لفظا واحدا
مرادا به معان مختلفة وهو المطلوب والحق في هذا الجواب في هذا الوجه وهو أنا لا نسلم
أن حرف العطف بمثابة العامل لاختلاف النحويين في التوابع على أنه [illegible] بمثابة العامل مطلقا
لا مثابته مطلقا مثابته في البدل أو العطف بالحرف ولو سلم لكان مثابة العامل المذكور
أولا بعينه ولو كان مثابته فإنما احتمل المعنى اقتضاءه إلا أن يكون المراد بالسجود من الدواب
والشجر والجبال وضع الجبهة وهو ظاهر البطلان ثم قال ولقائل أن يقول حيث امتنع حمله
على ذلك العامل بعينه حمل على ما يناسبه حسبما تقتضيه القرينة كقوله علفتها تبنا وماء
باردا أقول إن هذا التقرير مع أنه مخالف لما يقتضيه ظاهر كلام المصنف كما سيعترف به
إنما يتم أن لو كان المراد باستعمال المشترك في جميع معانيه المجموع من حيث هو أما لو
حمل على جميع معانيه بحيث يسند كل واحد من المعاني إلى فاعل آخر على الوجه المذكور فلأنه
إذ لا يفضي إلى ما ذكره وحينئذ لا يحتاج في دفعه إلى تقدير المناسب ثم قال وحملنا قول المصنف
ولو سلم لكان مثابته بعينه على الوجه المذكور وإن كان ظاهرا أيضا عن ذلك لأنه لو أجري
على ظاهره لكان العامل المذكور مقدرا بعينه كما أشار إليه وحينئذ إن كان المراد جميع المعاني
لم يستقم لامتناع نسبة الجميع إلى كل واحد من الفاعلين وكذا إن كان أحدهما بعينه
لأن المعنى المعين المنسوب إلى الأول والثاني امتنع أن ينسب إلى الشمس والقمر والنجوم والجبال

والشجر والدواب وإن كان المراد بكل منهما معنى مغايرا للآخر لم يكن الجواب جوابا لأنه إذا
كان مغايرا في المعنى لم يكن مثابته بعينه ولأنه لا ينتج المطلوب لأنه إذا كان الواو بمثابة العامل
لم يكن استعمال اللفظ الواحد في أكثر من مفهوم واحد في حالة واحدة وأقول نختار أن يكون
المراد أحدهما بعينه قوله لأن المعنى المعين المنسوب إلى الأول والثاني امتنع أن ينسب
إلى الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب قلت لا نسلم فإن المعنى المعين المنسوب
إلى الأول والثاني هو الانقياد وجاز إسناده إلى المذكورات بعدهما فإن قلت المراد بمن
في السموات الملائكة وبمن في الأرض الناس لأن من لذوي العقول لغة وحينئذ فالمعنى المعين
المنسوب إليهما وضع الجبهة قلت لا نسلم ما ذكرتم لأن المراد بمن في الأرض لو كان هو الناس
لتكرر قوله وكثير من الناس بلا [illegible] من ذلك وحينئذ لا يتصور منه إلا الانقياد بل لو قال لو
كان المراد أحد المعنيين بعينه لم يكن محل النزاع لأنه حينئذ يكون إطلاقا للمشترك وإرادة
أحد معنييه في التعيين وهو جائز اتفاقا لكان أصوب أو نختار أن المراد بكل منهما معنى مغاير
الآخر قوله لم يكن الجواب جوابا قلنا لا نسلم قوله لأنه إذا كان مغايرا في المعنى لم يكن
مثابته بعينه قلنا لا نسلم أن إرادة المعنيين من لفظ بعينه [illegible] والحق أنه لا يعقل إذ لو كان
اللفظ المشترك مع كل واحد من معانيه لفظا آخر لما وجد المشترك إذ اللفظ المشترك هو
اللفظ الواحد الذي له معان مختلفة كما مر في تقسيم الألفاظ لكن مع كل معنى لفظ آخر
على هذا التقدير فلا يوجد لفظ واحد له معان مختلفة فلا يوجد المشترك لكن المشترك
موجود في اللغة بل في القرآن كما مر فبطل ما ذكره ومن هذا علم ضعف قوله إن الواو إذا كانت
بمثابة العامل لم يكن استعمال اللفظ الواحد في أكثر من مفهوم لأن ذلك أيضا إعادة للسؤال
بعبارة أخرى وقد أجبنا عنه فإن قيل يحتمل أنه وضع الصلاة والسجود في كلتا الآيتين
لمجموع معنييه كل منهما كما وضع لكل واحد من معنييه كل منهما فيكون إعمالا للكل منهما [illegible]
إعمالا للفظ المشترك في بعض معانيه [illegible] قلنا في الجواب عنه لو كان كذلك فيكون
مجموع معنيي الصلاة مسندا إلى كل واحد مما هو مذكور في الآية وهو باطل واعلم أن
التمسك بالآيتين في صدر المسألة يقتضي أن يكون المتنازع فيه أنه هل يجوز أن يراد بالمشترك
على سبيل الحقيقة كل واحد من معانيه معا مسندا لكل منها إلى فاعل على الوجه المذكور في
تقرير المسألة أم لا والسؤال الأخير يقتضي أن النزاع إنما وقع في أن المجموع من حيث هو هل
يكون مرادا من اللفظ المشترك حقيقة أم لا وحينئذ نقول إن كان المتنازع فيه الأول فعلى
كل واحد من معانيه على الوجه المذكور فالسؤال غير متوجه أصلا وإن كان المتنازع فيه الثاني
على المجموع من حيث هو مجموع فالتمسك في ذلك بالآيتين ضايع لأنهما لا تدلان على المطلوب
لامتناع إسناد المجموع إلى كل واحد من المذكورات في كل واحد من الآيتين كما عرفت

قال: ومن الناس من جوّزه في الجمع والسلب والفرق ضعيف. أقول: ومن الناس من جوّز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه من جوّزه للنبي في الجمع كقولك رأيت العيون تريد به جميع المعاني لأنه متعدد لفظاً من حيث التقدير فكأنه استعمل بإزاء كل واحد من المعاني لفظ بإزائه وذلك جائز اتفاقاً بخلاف المفرد إذ لا تعدد فيه فإذا استعمل في جميع معانيه لزم من الفساد ما عرفته وكذا جوّز الاستعمال في السلب وإن كان مفرداً لأن النكرة في سياق النفي تعمّ والعام كالجمع في المتعدد فكما جاز في الجمع جاز في السلب أيضاً وكلا الفرقين ضعيفان أما الفرق بين الجمع والمفرد فإن قول القائل اعتدّي بأقراء معناه اعتدّي بقرء وقرء وقرء فكما لا يصح أن يراد بالمفرد كلا مفهوميه فكذا لا يصح بلفظ الجمع لأنه لا يفيد إلا عين ما أفاده الإفراد بناء على أن آحاد الجمع يجب أن تكون من جنس واحد وأما الفرق بين المفرد في جانب السلب وبينه في جانب الإثبات فلأن النفي لا يفيد إلا رفع مقتضى الإثبات فإذا لم يفد في جانب الإثبات إلا أمراً واحداً فكذا في جانب النفي هكذا أفاده الإمام وفي كلا جوابيه نظر أما الأول فلأنه لما سلّم أن الجمع بمنزلة الألفاظ المتعددة فكما جاز إطلاق الألفاظ المتعددة بإزاء المعاني المختلفة فكذا يجوز إطلاق الجمع عليها اللهم إلا أن يقال إن الجمع بمنزلة ألفاظ متعددة تكون من جنس واحد فإذا اختلفت معانيها لم يكن من جنس واحد وأما الثاني فلأنه لما كذب الإثبات صدق النفي ضرورة أن الحكم الإيجابي على المعدوم كاذب والحكم السلبي عنه صادق وفيه نظر. قال: ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب حيث لا قرينة. أقول: نقل عن الشافعي والقاضي أبي بكر وجوب حمل المشترك على جميع معانيه حيث لا قرينة معه تدل على تعيين المراد به لأن حمله على جميع معانيه غير ممنوع لما ذكرنا فيجب أن يحمل عليه إذ لو لم يحمل عليه فإما أن لا يحمل على شيء من معانيه وذلك إهمال للفظ بالكلية وهو ظاهر البطلان أو يحمل على بعض معانيه دون بعض وذلك ترجيح بلا مرجّح لاستواء الوضع بالنسبة إليها وعدم القرينة المعيّنة للبعض وهو أيضاً محال. قال: الخامسة المشترك إن تجرد عن القرينة فمجمل وإن قرن به ما يوجب اعتبار واحد تعين أو أكثر فكذا عند من يجوّز الإعمال في معنيين وعند المانع مجمل أو إلغاء البعض فينحصر المراد في الباقي أو الكل فيحمل على المجاز فإن تعارضت حمل على الراجح هو أو أصله فإن تساويا أو ترجح أحدهما وأصل الآخر فمجمل. أقول: المسألة الخامسة فيما يتعيّن مراد المتلفظ بالمشترك فنقول اللفظ المشترك إما أن يتجرد عن القرينة المخصصة أو يقارنها فإن تجرد عن القرينة المخصصة فمجمل إن امتنع حمله على كل المعاني كما ذهب إليه الإمام في المحصول وإلا فمحمول على جميع المعاني جوازاً على

المذهب

المذهب المختار ووجوباً على مذهب الشافعي كما عرفت وإن قرن به القرينة المخصصة فإما أن توجب اعتبار بعض مسمياته أو اعتبار كلها أو توجب إلغاء بعض مسمياته أو إلغاء كلها فإن أوجبت اعتبار البعض فإما أن توجب اعتبار واحد من مسمياته كقولك رأيت عيناً باصرة وحينئذ تعيّن حمل اللفظ عليه وزال الإجمال أو توجب اعتبار أكثر من واحد من مسمياتها كقولك رأيت عيناً لا تُرى بها الألوان وحينئذ تعيّن حمله على ذلك الأكثر عند من جوّز إعمال المشترك في معنيين وكان مجملاً عند المانع من إعماله في معنيين وإن أوجبت اعتبار كل المسميات فكذا حكمها ولذلك لم يورده المصنف لأنه مندرج تحت قوله أو أكثر وأما الإمام فقد قال في المحصول إن تلك المعاني إن كانت متنافية بقي اللفظ متردداً بينها إلى ظهور مرجّح وإن لم تكن متنافية فعند من جوّز إعماله في جميع معانيه وجب حمله عليه لوجود القرينة وعند المانع مجمل إن تكلم به مرة واحدة ولا اعتبار للقرينة عنده لكون الدليل الدال على امتناع حمله على جميع معانيه قطعياً عنده وإن تكلم به مرتين فصاعداً فمحمول على جميع معانيه عنده للقرينة الدالة على اعتبارها واستفاد المانع من حمله عليها الجواز أن يريد بكل تكلم معنى آخر وإن أوجبت إلغاء بعض معانيه كقولك رأيت عيناً لا تقوم به الأشياء فينحصر المراد في الباقي من معانيه بعد إلغاء ذلك البعض الذي نفته القرينة الغالبة فإن كان الباقي بعد الإلغاء واحداً تعيّن حمله عليه وهو بالحقيقة هو القسم الأول من القسم الأول وهو الذي قرن به ما يوجب اعتبار واحد وإن كان الباقي أكثر فعند المجوّز محمول عليه وعند المانع مجمل إذ هو بالحقيقة هو القسم الثاني من القسم الأول وهو الذي قرن به ما يوجب إلغاء اعتبار البعض يرجع إلى القسم الذي قرن به ما يوجب اعتبار البعض والبعض أكثر من واحد فالقسم الذي قرن به ما يوجب إلغاء البعض يرجع إلى القسم الذي قرن به ما يوجب اعتبار البعض وإن أوجب إلغاء كل واحد من مسمياته فيمتنع حمله عليها فيحمل على مجازات تلك الحقائق الملغاة فتلك الحقائق إما أن تكون متساوية بحيث لو قطع النظر عن القرينة الملغية لم يكن بعضها أرجح من البعض أو لا فإن كانت متساوية فمجازاتها إما أن تكون متساوية في القرب إلى حقائقها أو لا فإن كانت المجازات أيضاً متساوية فيجب حمله على جميعها إن جوّز أو يمتنع فيه الخلاف المذكور في المشترك بالنسبة إلى حقائقها وعند المصنف مجمل وإليه أشار بقوله فإن تساويا وإن لم تكن المجازات متساوية بعد تساوي الحقائق بل بعضها أقرب إلى الحقيقة حمل اللفظ عليه لرجحانه بلا قرينة وهو المراد بقوله حمل على الراجح هو وإن لم تكن الحقائق متساوية ففي المجازات إن كانت متساوية حمل اللفظ على مجاز حقيقة راجحة وإليه أشار بقوله أو أصله وإن لم تكن المجازات أيضاً متساوية فالراجح منها إن كان مجاز الحقيقة الراجحة تعيّن الحمل عليه للرجحانين وإن كان مجاز الحقيقة

ح المرجوحة بقي اللفظ مجملا بالنسبة اليهما لان لكل منهما رجحانا على الاخر من وجه فاستويا
والى هذا الاخير اشار بقوله فان ترجح احدهما واستعمل الاخر فمجمل والحلم ان في جواز رجحان
بعض حقايق المشترك اذ رجحانها في الاشتراك نظرا قال الفصل الثاني في الحقيقة والمجاز
الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابت او المثبت نقل الى العقد المطابق ثم الى القول المطابق ثم الى اللفظ
المطابق المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية
والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر او المكان نقل الى الفاعل ثم الى اللفظ المستعمل
في معنى غير موضوع لمناسبة المصطلح اقول الفصل الثاني من الباب الاول في بيان
مدلول لفظي الحقيقة والمجاز لغة واصطلاحا الحقيقة فعيلة ماخوذة من الحق والحق لغة
الثابت لانه نقيض الباطل المعدوم والفعيل قد يكون بمعنى الفاعل كالعليم بمعنى العالم وقد يكون
بمعنى المفعول كالجريح بمعنى المجروح فالفعيل المشتق من الحق ان كان بمعنى الفاعل كان معناه
الثابت وان كان بمعنى المفعول كان معناه المثبت نقل من الامر الذي له ثبات الى العقد المطابق
للواقع لانه اولى بالوجود من العقد غير المطابق ثم نقل من العقد المطابق الى القول المطابق لهذه
العلة بعينها ثم نقل الى المعنى المصطلح وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب
فاللفظ كالجنس لتناوله الحقيقة وغيرهما فاما باقي الفصل فانها يميزها عن غيرها وقولنا
المستعمل في صفة اللفظ يخرج المهمل وما وضع اولا ولم يستعمل وقولنا فيما وضع له يخرج المجاز
وقولنا في اصطلاح التخاطب يدخل فيه الحقايق الثلث كما يخرج عنها مجازاتها والتاء الداخلة
على الفعيل المشتق من الحق لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة قال الشيخ هذا اذا
كانت الحقيقة فعيلة بمعنى المفعول حتى يستوي فيه المذكر والمونث فاما اذا كانت بمعنى الفاعل
كانت جارية على القياس اذ لا يستوي فيه المذكر والمونث وفيه نظر لانا سلمنا ان الفعيل
اذا كان بمعنى الفاعل لا يستوي فيه المذكر والمونث لكن لما دل على ان دخال التاء في لفظ الحقيقة
جار على القياس وانما يكون كذلك ان لو كان مدلوله لغة واصطلاحا مونثا لكنه ليس كذلك
لان الثابت والعقد المطابق واللفظ المستعمل فيما وضع له كل واحد منها مذكر واذا كان كذلك
كان لفظ المصنف والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية صحيحا من غير تفصيل الا ان
يقال الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابتة او المثبتة نقل الى العقيدة المطابقة ثم الى اللفظة
المطابقة ثم الى اللفظة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب فيقدر موصوفاتها مونثات
فحينئذ يكون لها فائدة وجه والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور وبناء المفعل مشترك بين المصدر
والمكان لكونه حقيقة فيهما ثم نقل من المصدر او المكان الى الفاعل الذي هو الجائز ثم من الفاعل
الى المعنى المصطلح وهو اللفظ المستعمل في غير موضوع له لمناسبة المعنى المصطلح بحسب
التخاطب فاللفظ كالجنس وقولنا في صفة المستعمل يخرج المهمل وما وضع اولا ولم يستعمل

وقولنا

وقولنا في غير ما وضع له يخرج الحقيقة وقولنا لمناسبة المصطلح يشعر بان لا بد بين المعنى الحقيقي
والمجازي من علاقة اعتبرها العرب والمجاز بحسب المعنى المصطلح مجاز في الدرجة الثانية
كما ان الحقيقة بحسبه مجاز في الدرجة الثالثة وانما قال المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور لان المجاز
ليس مفعلا من الجواز بمعنى الامكان وذلك لان اللفظ يعبر من المدلول الحقيقي الى المجازي واما معنى
الامكان فغير مناسب للفرعية وان قدر يؤول الى العبور قال وفيه مسايل الاولى في الحقيقة
اللغوية موجودة وكذا العرفية العامة كالدابة ونحوها والخاصة كالقلب والنقض والجمع
والفرق اقول في هذا الفصل مسايل ثلث المسالة الاولى في ان الحقايق كلها موجودة وذلك
لان الحقيقة تنقسم الى اللغوية والعرفية والشرعية واتفق العلماء على ان الحقيقة اللغوية موجودة
لانا قاطعون بان الفاظا وضعت لمعان استعملت فيها بعد الوضع كالانسان والفرس وغيرهما وكذا اتفقوا
على ان الحقيقة العرفية ايضا موجودة اما العامة فكالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب
على الارض لانها مشتقة من الدبيب ثم خصها العرف العام ببعضها ونحوها كالملك فانه مشتق من الالوكة
وهي الرسالة نقله اهل العرف العام الى بعض الرسل واما الخاصة فكما لكل طايفة من العلما
اصطلاحات تخصهم كالقلب والنقض والجمع والفرق للفقها والجوهر والعرض والكون للمتكلمين
والرفع والنصب والجر للنحاة فان لكل واحد منها معنى خاصا في اللغة ونقل اهل العرف الخاص
الى معنى مصطلح عندهم كما سيجيء في باب القياس بيان القلب والنقض والجمع والفرق ان شاء الله
تعالى وانما اقتصر في التمثيل على مصطلحات الفقها لانه يناسب المقام دون غيرها قال
واختلف في الشرعية كالصلاة والزكاة فمنع القاضي واثبت المعتزلة مطلقا والحق انها مجازات
لغوية فاشتهرت لا موضوعات مبتداة والا لم تكن عربية فلا يكون القران عربيا وهو باطل لقوله
تعالى وكذلك انزلناه قرانا عربيا ونحوه قيل المراد بعضه فان الحالف على ان لا يقرا القران
يحنث بقراءة البعض قلنا معارض بانه يقال انه بعضه قيل تلك كلمات قلايل فلا تخرجه عن كونه
عربيا كقصيدة فارسية فيها الفاظ عربية قلنا تخرجه والا لما صح الاستثناء قيل يكفي
في عربيتها استعمالها في لغتهم قلنا تخصيص الالفاظ باللغات بحسب الدلالة قيل نقوض
بالمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا وضع العرب فيها وافق لغة اخرى ح
اقول الحقيقة الشرعية هي الاسم المستعمل فيما وضع له في الشرع وانما خصصنا ما بالاسم
لان الاستقراء دل على عدم الحرف الشرعي وعلى عدم الفعل الشرعي الا بالتبع وهو اما يجري
على الفعل كالصلاة والزكاة واما يجري على الفاعل كالمؤمن والفاسق والمعتزلة سموا هذا النوع
من الاسم دينيا فرقا بينه وبين ما يجري على الفعل اذا عرفت هذا فنقول اختلف العلما
في وجود الحقيقة الشرعية على ثلاثة مذاهب لان هذه الالفاظ في الشرع مستعملة في معان
فلا يخلو اما ان يكون حقايقها اللغوية بعينها او لا وما ليس حقيقتها اللغوية اما

ان يكون تلك الالفاظ منقولة اليه لمناسبة او لا لمناسبة فهذه ثلاثة اقسام لكل قسم منها
مذهب لطائفة فمنع القاضي ابو بكر وجود الحقائق الشرعية مطلقا سواء كانت دينية
او غيرها واضطربت عبارات القوم في التعبير عن مذهبه فالاستاذ قال في شرح المختصر
المنتهى ان القاضي ذهب الى ان ما استعمله الشارع من اسماء اهل اللغة كالصوم والصلاة والايمان
والكفر في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضعهم الحقيقي بل هي مستعملة في حقائق اللغات
لم ينقل الى غيرها ولم يزد في معناها وعبر الفاضل الرازي عما ذكره الاستاد بان مذهب القاضي
ان هذه الاسماء باقية على حقائقها اللغوية ولم ينقل الى غيرها وصرح بعد ذلك بطوران
مذهب القاضي هو ان المعاني الشرعية التي استعملت هذه الالفاظ فيها انما هي حقائقها
اللغوية وقال المحيوان مذهب القاضي هو ان كل ما يدعى انه حقيقة شرعية فهو مجاز
لغوي وبين الكلامين بون بعيد وكلام الاستاذ اولى لعلو مرتبته ولكونه موافقا لما في كلام المختصر
واثبتت المعتزلة الحقائق الشرعية مطلقا لان مذهبهم ان الشارع اخترع معاني ووضع هذه
الالفاظ بازائها من غير ملاحظة للمعاني اللغوية ومناسبة بينها وبين المعاني الشرعية والحق عند
المصنف ان هذه الالفاظ مجازات لغوية واشتهرت في المعاني الشرعية بحيث صار استعمالها
في معانيها اللغوية لا يجوز في الشرع وهو المراد بكونها حقائق شرعية فهذا الاعم لا يثبت
ان لو ثبت امور احدها ان هذه المعاني ليست حقائقها اللغوية كما هو مذهب القاضي
وثانيها ان هذه الالفاظ حقائق شرعية لاشتهارها في المعاني الشرعية كما هو مطلوبه وثالثها
ان هذه الالفاظ لم توضع ابتداء بازاء هذه المعاني الشرعية كما هو مذهب المعتزلة فاشار
الى بطلان مذهب القاضي بقوله انها مجازات لانا نعلم بالضرورة ان هذه المعاني ليست حقائقها
اللغوية واشار الى ما هو الحق عنده وهو صيرورتها حقائق شرعية بقوله لولم تصر مشتهرة
في هذه المعاني بحيث هجر في الشرع استعمالها في حقائقها اللغوية لما سبق الى الفهم عند
اطلاقها في الشرع هذه المعاني دون غيرها واذ لسبقت علم انها صارت حقائق في الشرع
واشار الى بطلان مذهب المعتزلة بقوله لا موضوعات مبتداة وتقرير الحجة عليه ان هذه
الالفاظ لو كانت موضوعات مبتداة لم تكن عربية اذ لم تضعها العرب بازاء هذه المعاني واذا
لم تكن عربية لم يكن القران عربيا لاشتماله على ما ليس بعربي حينئذ لكن كون القران غير عربي
باطل لقوله تعالى وكذلك انزلناه قرانا عربيا ونحو من الايات الدالة على كونه عربيا نحو قوله تعالى
انا انزلناه قرانا عربيا وزعم الفاضل الرازي ان قوله ونحو اشارة الى مجازات عرفية فانها تنقل
العربية لان من العربية الاستعمال عند وجود العلاقة فانها واقعة في القران لمناسبة
هذه عبارته وهذا الكلام مختلط لا مفهوم له ظاهرا فان قيل في التمسك بقوله تعالى انا
انزلناه قرانا عربيا في كون القران عربيا بانا لا نسلم ان المراد منه بعض القران لا كله اذ الضمير للسورة

ماز شئ صح

صارت صح

واشتهرت انه صح

وأضع لغتهم

لجوز

ويجوز اطلاق اسم القران على بعضه فان الحالف على ان لا يقرأ القران يحنث بقراءة بعض القران منه
كانه وارد ايضا بعض القران يسمى قرانا فجاز ان يشتمل القران على ما ليس بعربي مع ان السورة كلها
عربية ولنا في الجواب عنه لا نسلم ان بعض القران يسمى قرانا بل القران اسم للمجموع وما ذكرتم
من الدليل دال على ان بعض القران يسمى قرانا لكن عند ما نسبقه ونوانه يصدق ان هذا
بعض القران لا كله فعلم ان تسميته بعض القران بالقران انما هو بالمجاز فيكون المراد انا انزلناه
قرانا عربيا مجموع القران اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة وحينئذ لا يتم ما ذكرتم وفيه نظر
لان المعارضة انما تتم ان لو صدق على السورة انه بعض القران لا القران وهو ممنوع وظاهر قرانه
يصدق عليه انه قران اذ لا يلزم من نفي كل اسم عن شيء نفي اسمه عن ذلك الشيء كبعض الماء فانه
يصدق عليه انه ليس كل الماء مع انه يصدق عليه انه ماء فان قيل سلمنا ان المراد بقوله تعالى
انا انزلناه قرانا عربيا مجموع القران لكن لم لا يجوز اشتماله على ما ليس بعربي قوله لو كان كذلك
لخرجه عن كونه عربيا قلنا لا نسلم فان تلك كلمات قلائل فلا تخرج القران عن كونه عربيا
كقصيدة فارسية مثلا فيها الفاظ عربية قلائل فانا لا نسميها لما عليها لا تخرجها عن كونها
فارسية فكذا هاهنا ولنا في الجواب عنه ان اشتمال القران على تلك الكلمات وان كانت
قلائل يخرجه عن كونه عربيا اذ لو لم يخرجه لما صح استثنا وقياسه وقد صح اذ يصح ان يقال
القران عربي الا الالفاظ الشرعية وكذا الكلام في القصيدة الفارسية المشتملة على قلائل من
الالفاظ العربية اذ يصح ان يقال هذه القصيدة فارسية الا تلك الالفاظ العربية فان
قيل سلمنا ان اشتمال القران على ما ليس بعربي يخرجه عن كونه عربيا لكن لم قلتم بان تلك الكلمات
لو كانت موضوعات مبتداة لم تكن عربية قوله لان واضع العربية لم يضعها بازائها قلنا
في الجواب عنه لم لا يجوز ان يكون اللفظ العربي هو ما استعمله العرب سواء كان في معناه الذي
وضعه الواضع بازائه او في غيره واذا كان كذلك فيكفي في كون هذه الالفاظ عربية استعمال العرب
اياها في لغتهم واذا كان كذلك كانت هذه الالفاظ وان كانت موضوعات مبتداة عربية
فلا يلزم من اشتمال القران عليها ان لا يكون عربيا ولنا في الجواب عنه ان استعمال العرب تلك
الالفاظ في معانيها الشرعية دون معانيها اللغوية لا يكفي في كونها عربية لان تخصيص الالفاظ
باللغات انما هو بحسب دلالتها على معانيها التي وضعت بازائها واذا كان كذلك فاذا
دلت على معان لم يضعها واضع العربية بازائها لم تكن عربية فان قيل ما ذكرتم من
الدليل على ان المراد كله عربي غير مستقيم على ما ليس بعربي منقوض بالمشكاة فانها هندية
معناها الكوة والقسطاس فانه رومي معناه الميزان والاستبرق والسجيل فانهما
فارسيان معناهما الديباج الغليظ والتركيب من سنك كل اي الحجر والطين مذكورة في القران
فيكون مشتملا على ما ليس بعربي ولنا في الجواب عنه ان كون هذه الالفاظ من تلك

كانه

مزيد لهم

اللغات لا ينافي كونها عربية لجواز ان يضعها واضع العربية بازاء ما وضعها واضع تلك اللغات بازائه اذ توافق اللغات في الوضع غير ممنوع كالصابون والتنور واليه اشار بقوله فلنا وضع العرب فيها وافق لغة اخرى **قال** ويعورض بان الشارع اخترع معاني فلابد لها من الفاظ قلنا اكتفى التجوز وبان الايمان في اللغة هو التصديق وفي الشرع فعل الواجبات لانه الاسلام والا لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولم يجز استثناء المسلم من المؤمن وقد قال تعالى فاخرجنا من كان فيها الاية والاسلام هو الدين لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والدين فعل الواجبات لقوله تعالى وذلك دين القيمة

اقول عورض الدليل الدال على كون هذه الالفاظ مجازات مشهورة لا موضوعات مبتدأة وقيل ما ذكرتم وان دل على ما ذكرتم لكنه معارض بدليلين اجمالي وتفصيلي يدل كل منهما على انها موضوعات مبتدأة اما الاول الاجمالي فتقريره ان الشارع اخترع معاني لم تكن معقولة للعرب فلم تضع لها الفاظا لان وضع اللفظ لمعنى مشروط بتعقله وكانت الحاجة ماسة الى تعريفها للمكلف فلابد لها من الفاظ موضوعة من قبل الشرع بازائها تدل عليها وتعبر بها عنها ليمكن المكلف معرفتها قلنا في الجواب عنه لفي التجوز في ذلك وتوجيهه ان يقال ان اردتم بقولكم ان هذه المعاني جديدة فلابد لها من الفاظ تدل عليها انه لابد من الفاظ موضوعة بازائها تدل عليها بالحقيقة فممنوع لان النزاع لم يقع الا فيه لم لا يجوز ان يكتفى بالمجاز بان يدل عليها ويعبر عنها بالفاظ تدل عليها مجازا لما بينها وبين معانيها اللغوية من العلاقة المعتبر نوعها في العربية كالصلاة فانها موضوعة للدعاء ثم اطلقت على المعنى الشرعي مجازا لما بينهما من العلاقة المعتبرة وهي كون الدعاء جزءا من المعنى الشرعي حتى يكون من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان اردتم به انه لابد لها من الفاظ كيف كانت تعبر بها عنها فمسلم لكن لا يلزم منه كونها دالة عليها حقيقة لجواز ان تدل عليها مجازا كما مر واما الثاني التفصيلي فهو ان يبين في كل واحد من هذه الالفاظ انها مستعملة لا في معانيها الاصلية ثم يبينه في لفظ الايمان وحده ونقرر حسب ما ذكره وهو ان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق بنقل ائمة اللغة ومنه قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات لان الايمان عبارة عن الاسلام اذ لو كان مفهومه غير مفهومه يلزم محذوران احدهما ان لا يكون مقبولا من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه لكن الايمان مقبول اتفاقا وثانيهما عدم جواز استثناء المسلم من المؤمن لانه حينئذ يكون مفهوم احدهما مغايرا لمفهوم الاخر فلا يكون احدهما من جنس الاخر فلا يصح الاستثناء كما بين في موضعه لكن الاستثناء صحيح بل واقع لانه تعالى قال فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فانه قد استثنى المسلم من المؤمن لان تقديره ما وجدنا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فيلزم ان

انتم

في التقدم

والمتقدم

الايمان عبارة من الاسلام والاسلام عبارة عن الدين المعتبر لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام اي الدين المعتبر عند الله الاسلام لان هذه السياقة تشعر بهذا المعنى والدين عبارة عن فعل الواجبات لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة اي المعتبر لان لفظ ذلك اشارة الى جميع ما تقدم فيجب ان يكون كلما تقدم ذكره دينا معتبرا وكل ما تقدم فعل الواجبات لان ما تقدم ذكره انما هو اقام الصلاة وايتاء الزكاة وهما من افعال الواجبات فالدين فعل الواجبات ويلزم من هذا القياس المفصول ان يكون الايمان فعل الواجبات واذا كان الايمان في اللغة هو عبارة عن التصديق وفي الشرع عن فعل الواجبات فيكون مفهومه الشرعي مغاير المفهوم اللغوي بالكلية فيكون من مخترعات الشرع ويلزم ما ذكرنا واعترض الاستاد على المقدمة الاولى من هذا الدليل وقال لا نسلم ان الايمان لو لم يكن هو الاسلام لم يكن مقبولا من مبتغيه وانما يلزم ذلك ان لو كان لا ايمان دينا وهو ممنوع واما التمسك بالاستثناء الواقع في الاية فضعيف لان هذه السياقة لا تدل على الاستثناء فان قولنا اخرجنا من هذه القرية من كان فيها من النصارى فما وجدنا فيها غير بيت من اليهود ليس استثناء لليهود من النصارى والا لوجب ان يكون اليهود والنصارى واحدا وما زعمه سلمناه لكن استثناء منقطع بتقدير فما وجدنا فيها من البيوت غير بيت من المسلمين وحينئذ لا يلزم كون المؤمن مسلما سلمناه لكن لا يلزم منه كون الايمان اسلاما الذي هو المقصود اذ لا يلزم من كون الضاحك كاتبا ان يكون الضحك كتابة وفيه نظر فان مفهوم الضاحك لو كان عين مفهوم الكاتب كالذي من تقريرنا كون مفهوم المؤمن مفهوم المسلم لكان الضحك كتابة وفي المقدمة الثانية منه بانا لا نسلم ان الاسلام هو الدين لا ما ذكرتم انما يدل على ان الدين هو الاسلام والمطلوب عكسه وهو جزئي فلا ينتج في الشكل الاول وهذا الاعتراض وان كان اورده الفاضل الرازي في هذه المقدمة دون الاستاد لكنه لما اورده بعينه في مقدمة اخرى حسب ما رأى نسبناه الى الاستاد وفيه نظر فان المستدل يدعي ان مفهوم الاسلام مفهوم الدين لان الاية تدل على ان مفهوم الدين مفهوم الاسلام فيكون مفهوم الاسلام مفهوم الدين وحينئذ لا يرد ما ذكره ولا حاجة في دفع الاعتراض الى الاقاويل واعترض الامام في المقدمة الثالثة وقال ان لفظ ذلك في قوله تعالى وذلك دين القيمة من اسماء الاشارة الى الوحدان والذكران فلا يجوز صرفها الى امور كثيرة كالواجبات ولا الى المؤنث كاقامة الصلاة فلابد من اضمار شيء يكون واحدا مذكرا حتى يمكن ان يكون اشارة اليه ثم انكم ان قدرتم ذلك الواحد المذكر لفظ الذي امرتم به لكونه مدلولا لقوله وما امروا الا ليعبدوا الله حتى يصير تقديره ذلك الذي امرتم به دين القيمة فنحن نقدر واحدا اخر مذكرا وهو لفظ الدين المخلص لكونه لقوله تعالى مخلصين له الدين دالا عليه حتى يصير التقدير وذلك الدين المخلص دين القيمة ونقول اضمارنا خير من اضماركم اما اولا فلانه في تقدير اضمارنا

لا يخرج الايمان عن لغة العرب بالكلية بخلاف اضماركم واما ثانيا فلنا ان نقول هو ان الذي اضمرتم
وهو قولكم ذلك الدين الذي امرتم به من اقام الصلاة وايتاء الزكاة دين القيمة لا يصح على مذهبكم لان من قال
الدين فعل الواجبات فهو انما يقول انه فعل الواجبات باسرها دون بعضها والمذكور في الاية انما هو بعضها
وهو اقام الصلاة وايتاء الزكاة دون غيرهما من الحج والصوم وسائر الواجبات فما اضمرتم لا يكون صحيحا
على مذهب من المذاهب وللمعترض ان يعترض بان يصرف ذلك الى المؤنث بصرفه الى اقام الصلاة
دون ما سواها فلم يلزم ما ذكر وانما اطنبنا الكلام بايراد هذه الاعتراضات باسانيدها لانها كانت
موردة في شرح الفاضل المراغي من غير ان يوهم اختصاصها به ولئلا يخلو الكتاب عما ذكرنا من الفوائد
قال ولنا في الشرع تصديق خاص وهو غير الاسلام والدين فانهما الانقياد والعمل الظاهر
ولهذا قال تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم
بسبب ان التصديق شرط صحة الاسلام **اقول** قلنا في الجواب عن الدليل التفصيلي
للمعتزلة الدال على ان الايمان في الشرع فعل العبادات ان مفهوم الايمان في الشرع تصديق خاص
وهو تصديق النبي في كل امر ديني علم مجيئه به ضرورة فيكون حقيقة شرعية مجازا لغويا
من باب اطلاق الجزء على الكل كاسمائه في الصلاة وما ذكروا من الدليل فمقدماته ممنوعة لان من مقدماته
ان الايمان هو الاسلام والاسلام هو الدين وهما ممنوعتان اذ لو صحتا لكان مفهوم الايمان مفهوم
الاسلام والدين لكن مفهوم الايمان مغاير لمفهومهما لغة وشرعا اما لغة فلان الاسلام في
اللغة الانقياد والدين الطاعة والعمل الظاهر وهما يغايران مفهوم الايمان لغة اعني التصديق
واما شرعا فلان مفهوم الايمان شرعا لو كان المفهوم الشرعي للاسلام لما جاز في الشرع اثبات
احدهما ونفي الآخر لكنه وقع في قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا فانه نفى الايمان واثبت الاسلام ولقائل ان يقول جاز ان يكون المراد من الاية مفهومهما
اللغويين حتى يكون معناها ان الاعراب ما صدقوا بحجة ولكن انقادوا له صورة وحينئذ لا يلزم
من تغاير مفهوميهما اللغويين تغاير مفهوميهما الشرعيين فان قلت لو لم يكن مفهوماهما متحدين
لما جاز استثناء احدهما من الآخر وقد استثنى كما مر قلت انما جاز استثناء المسلم من المؤمن
لصدق المؤمن على المسلم بسبب ان التصديق الذي شرط لصحة الاسلام شرعا لا لان مفهوم
احدهما مفهوم الآخر **قال** الحنفي فيكون كل مسلم مؤمنا دون العكس لجواز ان يكون المصدق
فاسقا ولقائل ان يقول هذا مناف لقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان
الآية تدل على ان المؤمن اخص من المسلم او مباين له وفيه النظر المذكور **قال** فرع الاول
النقل خلاف الاصل اذ الاصل بقاء الاول ولانه يتوقف على الاول ونسخه ووضع ثان فيكون
مرجوحا **اقول** اقول هذه ثلاث مسائل متفرعة على القول بالنقل اعني مذهب المعتزلة
دون مذهب القاضي والمذهب المختار عند المصنف المسألة الاولى النقل خلاف الاصل

غيرهم

على معنى

على معنى ان اللفظ متى دار بين كونه منقولا وبين كونه غير منقول فالحمل على كونه غير منقول اولى والحجة
الاول ان الاصل في الاشياء بقاؤها على ما كانت كما سيجيء في الاستصحاب والنقل مناف لهذا الاصل
فيكون مرجوحا والثاني ان النقل يتوقف على مقدمات ثلاث احدها وضع اللفظ بازاء المعنى
الاول المنقول عنه واليه اشار بقوله ولانه يتوقف على الاول وثانيها نسخ المعنى الاول
بان يصير الاستعمال فيه مهجورا واشار اليه بقوله ونسخه ووضع ثان وغير المنقول لا يتوقف
الا على الوضع الاول فقط واذا كان كذلك فيكون النقل متوقفا على مقدمات اكثر مما يتوقف
عليه غير المنقول فيكون مرجوحا لانه ابعد وجودا من الموقوف على مقدمات اقل **قال**
الثاني الاسماء الشرعية موجودة المتواطئة كالحج والمشتركة كالصلاة الصادقة على ذات
الاركان وصلاة المصلوب وصلاة الجنازة والمعتزلة سموا اسماء الذوات دينية كالمؤمن والفاسق
والحروف لم توجد والفعل وجد بالتبع **اقول** الفرع الثاني في القول بالنقل هو ان الاسماء
الشرعية وهي الاسماء التي نقلها الشرع من معانيها اللغوية الى معانيها الشرعية موجودة
وذلك لان الاسماء المتواطئة منها وهي التي صدقت على افراد متساوية في معناها موجودة
كالحج والزكاة (الصوم) وكذا الاسماء المشتركة منها ايضا موجودة كلفظ الصلاة فانها تطلق على الصلاة
ذات الاركان الفعلية والقولية كالفرائض المكتوبة كالامر والرباعية وعلى العادمة
لجميع الاركان الفعلية كصلاة المصلوب فانها فقدت القيام والركوع والسجود والقعود
دون القيام فيكون مشتركة بينهما اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة والمعتزلة سموا الاسماء الشرعية
الجارية على الذوات كالمؤمن والفاسق اسماء دينية تفرقة بينها وبين الاسماء الشرعية
الجارية على الافعال كالصلاة والحج وغيرهما كما عرفت **قال** الامام في المحصول واما الالفاظ
المترادفة الشرعية فالاظهر انها لم توجد لان الترادف على خلاف الاصل فيقدر بقدر
الحاجة وفيه نظر لانه لو صح ما ذكر وجب ان لا توجد الاسماء المشتركة الشرعية
لان الاشتراك ايضا خلاف الاصل واما الحروف الشرعية فلم توجد للاستقراء واما
الفعل الشرعي فقد وجد تبعية الاسماء الشرعية بان اشتق منها افعال شرعية
قال الثالث صيغ العقود كبعت انشاء اذ لو كانت اخبارا وكانت ماضيا او حالا لم يقبل التعليق
والا لم يقع وايضا ان كذبت لم تعتبر وان صدقت فصدقها اما بها فيدور او بغيرها وهو
باطل اجماعا وايضا لو كانت للترجيعة طلقتك لم يقع كالونوي للاخبار **اقول**
الفرع الثالث صيغ العقود والفسوخ كبعت وطلقت وامثالها انما هي للاخبار بحسب
اللغة وتستعمل في الشرع للاخبار ايضا واما اذا استعمل في الشرع عند استحداث
الاحكام فهل هي للاخبار كما كانت بحسب اللغة او نقلت عنها الى انشاء العقود والفسوخ
فيه خلاف والمختار انها نقلت من الاخبار الى الانشاء حينئذ لوجوه ثلاثة الاول

واليه اشار بقوله ونسخه وثانيها وضع اللفظ بازاء المعنى الثاني المنقول اليه صح

كالصلاة العادمة لبعض الاركان اذ عدم فيها الركوع والسجود والقعود صح

ان الصيغ كطلقت لو لم تكن للانشاء لكانت للاخبار عن الماضي او الحال لم تكن قابلة للتعليق بالشرط لان
التعليق عبارة عن توقيف دخول شيء في الوجود على دخول غيره فيه وما دخل في الوجود لا يكون
كذلك لكنها قابلة للتعليق باعتبار قول القائل طلقتك ان دخلت الدار في الشرع والحكم بوقوع
الطلاق فيه لو دخلت وان كانت اخبارا عن المستقبل وجب ان لا يقع الطلاق بقوله طلقتك
كما اذا قال سوف اطلقك لكن الطلاق يقع به اجماعا الثاني لو كانت هذه الصيغ للاخبار
فاما ان يكون صادقة او كاذبة اذ لا خبر لا يخلو عنهما وكلاهما باطل لانها ان كانت كاذبة لم يعتبر
في الشرع لكنها معتبرة فيه اجماعا وان كانت صادقة فصدقها يتوقف على وقوع مدلولها لانه
اما ان يتوقف على صدقها فيلزم الدور لتوقف كل واحد من وقوع المدلول والصدق على الاخر
او يتوقف على غير صدقها وهو باطل اتفاقا وفيه نظر لانا لا نسلم لزوم الدور في قوله لانها لو
كانت صادقة فصدقها يتوقف على وقوع مدلولها قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو كانت
اخبارا عن الماضي او الحال اما اذا كانت عن المستقبل فلا يلزم ذلك الثالث لو كانت هذه
الصيغ للاخبار فلو قال للرجعية طلقتك وجب ان لا يقع الطلاق بها لان هذه الصيغ صيغ الماضي
حسب اللغة فلو كانت للاخبار لكانت اخبارا عن الماضي فلا يقع به الطلاق كما لو قال لها
طلقتك ونوى الطلاق الماضي والاخبار عنه لكنه اذا قال طلقتك ولم ينو الطلاق الماضي يقع
به الطلاق اتفاقا وفيه نظر لانه جاز ان يكون اخبارا عن الحال فلذلك يقع واذا بطل كونها للاخبار
بالوجوه الثلاثة تعين كونها للانشاء وهو المطلوب **قال** الثانية المجاز اما في المفرد
مثل الاسد للشجاع او في المركب مثل اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر
العشي او فيهما مثل احياني اكتحالي بطلعتك ومنعه ابن داود في القرآن والحديث
لنا قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فاقامه قال فيه الالتباس قلنا لا التباس مع القرينة
قال لا يقال لله انه متجوز قلنا لعدم الاذن او لايهامه الاتساع فيما لا ينبغي **اقول**
لما فرغ عن المسألة الاولى في مباحث الحقيقة شرع في المسألة الثانية في مباحث المجاز
فقال المجاز اما ان يقع في المفرد من الالفاظ من حيث هو مفرد او في المركب من حيث هو
مركب او فيهما جميعا اما المجاز الواقع في المفرد من الالفاظ مثل اطلاق لفظ الاسد على الشجاع
فانه مستعمل في غير موضوعه الاصلي لمناسبة واما الواقع في المركب فهو ان يستعمل كل
واحد من الالفاظ المفردة في موضوعه الاصلي ويسند الفعل الى غير فاعله الحقيقي مثل
قول الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فكل واحد من هذه
الالفاظ المفردة التي في هذا البيت مستعمل في موضوعه الاصلي والاشابة مسندة الى
كر الغداة الذي هو غير فاعلها الحقيقي لان المشيب هو الله تعالى واما الذي يقع في المفردات
والاسناد معا فكقول لمن تراه احياني اكتحالي بطلعتك فانه استعمل لفظ الاحيا

لا في موضوعه الاصلي لانه اراد به السرور وكذا لفظ الاكتحال لانه اراد به الرؤية ثم اسند السرور
الى الرؤية التي هي غير فاعلها الحقيقي لان الميسر هو الله تعالى والحق ان اسناد الاحيا الى الاكتحال
مجاز لا اسناد السرور الى الرؤية لانا للغة لا تتعين في مذهب الاشعري تعلم من هذه الجملة وقوع
المجاز في اللغة واما انه هل يجوز وقوعه في كلام الله تعالى وكلام رسوله ام لا ففيه خلاف فذهب
ابو بكر ابن داود الاصفهاني الى منع وقوعه فيهما والمختار جواز وقوعه فيهما لنا عليه قوله تعالى
جدارا يريد ان ينقض فاقامه فان الظاهر من لفظ الارادة غير مراد لامتناع كون الجدار
مريدا فوجب صرفها الى غير الظاهر وهو المجاز قال ابن داود محتجا على ما ذهب اليه بان
المجاز فيه التباس لكونه لا ينبئ عن معناه بنفسه فلا يناسب كلام الشارع لانه مبين للشرع
قلنا في الجواب ان المجاز انما يستعمل في الشرع مع القرينة ولا التباس معها ثم قال حجة
اخرى مخصصا حجته بالقرآن بانه لو وقع المجاز في القرآن لكان الله تعالى متكلما بالمجاز
ولو كان متكلما بالمجاز لجاز ان يقال له تعالى متجوز اذ المتجوز هو المتكلم بالمجاز لكن لا يطلق
عليه تعالى المتجوز اجماعا قلنا الجواب عنه من وجهين الاول انه لا يجوز اطلاق المتجوز
عليه تعالى لغة وانما لا يطلقونه عليه تعالى شرعا لعدم الاذن الشرعي في الاطلاق عليه تعالى
لكون اسماء الله توقيفية الثاني لو اطلق المتجوز عليه تعالى باعتبار صدور التجوز عنه
لتوهم ذلك الاتساع فيما لا ينبغي ان يطلق عليه مما هو صادر عنه كالمكار والشرير وذلك
غير جائز قال الخنجي في تقرير الوجه الثاني وهو قوله او لايهامه الاتساع فيما لا ينبغي
لهذه العبارة اي لم يجز استعمال المتجوز في الله تعالى وان ارتكب التجوز لان المتجوز
اشتقاقه من الجواز وهو التعدي فيوهم انه تعالى متعد للاتساع في الامور التي لا يليق
بالالهية وهذا الكلام لا مفهوم له ولا دلالة للشرح عليه وفيما ذكرنا غنى عما ذكره
قال الثالثة شرط المجاز العلاقة المعتبر نوعها نحو السببية القابلية مثل سال الوادي
والصورية كتسمية اليد قدرة والفاعلية مثل نزل السحاب والغائية كتسمية العنب
خمرا والمسببية كتسمية المرض المهلك بالموت والاولى اولى لدلالتها على التعيين ومنها
الغائية لانها علة في الذهن معلولة في الخارج والمشابهة كالاسد للشجاع والمنقوش
وتسمى الاستعارة والمضادة مثل وجزاء سيئة سيئة مثلها والكلية كالقرآن
لبعضه والجزئية كالاسود للزنجي والاول اقوى لاستلزامه والاستعداد
كالمسكر للخمر في الدن والمجاورة كالراوية للقربة والزيادة والنقصان مثل ليس
كمثله شيء واسأل القرية والتعلق كالخلق للمخلوق **اقول** المسألة الثالثة في عد
العلاقات المصححة للاطلاق المجازي لا بد لاطلاق اللفظ على المدلول المجازي ان يكون بين علاقة
بينه وبين المدلول الحقيقي والا لصح اطلاق كل لفظ على كل ما لم يكن مستعملا فيه وهو باطل

وجب أن يكون تلك العلاقة مما اعتبرها العرب وإلا لم يعد لكون اللغة المبحوث عنها
عربية لكن يكفي اعتبارهم نوع تلك العلاقة في الإطلاق المجازي بحسبه نقلا عنهم ولا
يشترط النقل عنهم في آحاد أفرادها كما لا يشترط أهل الأدب نقلها في الإطلاق في اعتبار نوعها ولم
ينقلوها في اعتبار آحادها وأن العلاقة المعتبر نوعها عند أهل العربية خمسة وعشرون نوعا
والإمام أورد منها في المحصول اثني عشر وجعلها المصنف أورد منها في المحصول أحد عشر
نوعا وترك واحدا وهو إطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه كقولنا للإنسان بعد فراغه
من الضرب إنه ضارب لأنه ذكر هذا النوع فيما قبل حيث قال شرط كون المشتق حقيقة
دوام أصله فلو ذكر مرة أخرى يتكرر ونحن نعد ما عداه فنقول الأول من العلاقات
علاقة السببية المجوزة لإطلاق اسم السبب على المسبب والأسباب منحصرة في أربعة فكم
كما ينبغي موضعه القابل والصورة والفاعل والغاية فتسمية الشيء باسم قابله مثل سال الوادي
فإنه أطلق الوادي وأراد به الماء الذي سبب قابل له لكونه محلا له وتسمية الشيء باسم
صورته كتسمية اليد قدرة فإن القدرة صورة لليد لكون القدرة حالة فيها وتسمية
الشيء باسم فاعله مثل نزل السحاب فإنه أطلق السحاب وأراد به المطر لكون السحاب فاعلا
للمطر ظاهرا لا حقيقة وتسمية الشيء باسم غايته كتسمية العنب خمرا فإن الخمر هي المقصودة
من العنب عند بعض الثاني علاقة المسببية المجوزة لإطلاق اسم المسبب على سببه
كتسمية المرض المهلك بالموت فإن المرض المهلك سبب للموت والموت مسبب له وهاهنا
بحثان الأول أن إطلاق اسم السبب على المسبب أولى من إطلاق اسم المسبب على
السبب لأن علاقة السببية أقوى من علاقة المسببية لأن السبب المعين يستلزم المسبب
المعين لذاته والمسبب المعين لا يستلزم السبب المعين لذاته بل يقتضي لذاته سببا ما
كما عرفت موضعه فكان نقل اسم السبب إلى مسببه أولى من العكس وإلى ما ذكرنا أشار
بقوله والأولى أولى للاستلزام في التعيين البحث الثاني إطلاق اسم السبب الغائي
على المسبب أولى من إطلاق سائر الأسباب عليه لتكرر العلاقة بينه وبين المسبب
وذلك لأن العلة الغائية علة للمعلول في الذهن لأنها الباعثة للفاعل على الفعل ومعلول له
في الخارج فوجدت فيها العلاقتان فكانت أولى بإطلاق اسمها على المسبب من سائر
العلل وإلى ما ذكرنا أشار بقوله ومنها الغائية أحرى أي والأولى من العلل بإطلاق
اسمها على المعلول العلة الغائية واعلم أن في أمثلته بعض العلل والمباحث المتعلقة بها
تساهلا لكن الغرض لبيان مما يستشهد في أمثال هذه المباحث فلذلك تركنا
المناقشات الواردة في ظواهر كلامهم الثالث علاقة المشابهة المجوزة
لإطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر والمشابهة إما أن تكون في صفة ظاهرة

كالأسد

كالأسد إذا جعل اسما للشجاع لما بينهما من المشابهة في صفة ظاهرة وهي الجرأة أو في الصورة كالأسد
إذا جعل اسما للمنقوش في الجدار ويسمى هذا النوع من المجاز الاستعارة وهذا أقرب مما ذكره السكاكي
في المفتاح من أن الاستعارة هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه في
جنس المشبه به دالا على ذلك الادعاء بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به كما تقول في الحمام أسد وأنت تريد
به الشجاع مدعيا أنه من جنس الأسود فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق
التشبيه بإفراده في الذكر فالحاصل من هذا الكلام هو أن الاستعارة عبارة عن إطلاق اللفظ على ما يشابه مدلوله
في صفة ظاهرة مدعيا أنه من جنس الحقيقي بإفراده في الذكر مجردا عن حروف التشبيه الرابع علاقة
المضادة المجوزة لإطلاق اسم أحد الضدين على الآخر مثل قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فأطلق
السيئة على المعنى التي هي ضد لها لكون جزاء السيئة حسنة مشروعا الخامس من علاقة الكلية المجوزة
لإطلاق اسم الكل على الجزء كالقرآن إذا جعل اسما لبعضه فإنه وضع لكله حقيقة كما مر السادس
علاقة الجزئية المجوزة لإطلاق الجزء على الكل كالأسود إذا جعل اسما للزنجي لأن الأسود اسم لجزء الزنجي
لا لكله لأنه ليس أسود بتمامه وعند التعارض يكون إطلاق اسم الكل على الجزء أقوى من عكسه لقوة
تلك العلاقة لاستلزام الكل الجزء دون عكسه السابع علاقة الاستعداد المجوزة لإطلاق اسم
المستعد له على المستعد لكونه مستعدا له كالمسكر إذا جعل اسما للخمر في الدن لكونه مستعدا للإسكار
الثامن علاقة المجاورة المجوزة لإطلاق أحد المتجاورين على الآخر كالراوية إذا جعلناه اسما للقربة
فإن الراوية اسم للجمل ينقل إلى ما يحمل عليه من ظرف الماء أعني القربة للمجاورة بينهما التاسع علاقة
المجاز بالزيادة وقرينته أن ينتظم الكلام عند إسقاطه مثل قوله ليس كمثله شيء فإن الكاف هاهنا
زائدة لأن المراد من الآية نفي المثل وهو إنما يحصل بدونه ويستعمل في غير ما وضع له لأنه وضع للمثل وهاهنا
غير مستعمل فيه والملزم نفيه تعالى والعلاقة المجوزة لإطلاق الكاف في غير مدلوله اللغوي كونه زيادة
العاشر المجاز بالنقصان وقرينته أن ينتظم الكلام إذا زيد عليه ما نقص منه مثل قوله تعالى واسأل
القرية أي أهل القرية وإلا لم يستقم الكلام فالعلاقة المجوزة لإطلاق المسؤول في القرية إنما هو نقصان أهل
الحادي عشر علاقة التعلق المجوزة لإطلاق اسم المتعلق على المتعلق كالخلق إذا جعل اسما للمخلوق كهذا
خلق الله أي مخلوقه لكون الخلق متعلقا بالمخلوق قال الرابعة المجاز بالذات لا يكون في الحرف
لعدم الإفادة والفعل والمشتق لأنهما يتبعان الأصول والعلم لأنه لم ينقل لعلاقة أقول المسألة
الرابعة في أن المجاز لا يدخل بالذات إلا في اسم الجنس لأن ما عداه إما حرف أو فعل أو اسم مشتق أو علم
وكل منها لا يدخله المجاز بالذات وذلك لأن المجاز بالذات لا يكون في الحرف لأن مفهومه غير مستقل
بنفسه لما عرفت بل لا بد له من انضمام شيء إليه حتى يفيد فإذا انضم إليه ما ينبغي أن ينضم إليه كان حقيقة
كقولنا زيد في الدار وإلا كان مجازا في التركيب كقوله تعالى ولأصلبنكم في جذوع النخل فإن بعض
الحروف قد يستعمل في غير معانيها الحقيقية كالباء بمعنى على مثل قوله أرب يبول الثعلبان برأسه
لقد ذل من بالت عليه الثعالب فإما أن يكون حقيقة فيه أيضا أو مجازا لكن حمله على المجاز أولى

لما سبق من كون المجاز في الحروف واقعا بالذات قلت المجاز ههنا إنما لزم من كون القرينة غير
ما لحقه لأن حمل الحرف معه في حقيقته فلا يكون المجاز فيه بالذات وكذلك في سائر الصور مما يحمل
فيه المجاز ولا في الفعل والاسم المشتق لأن كلا منهما تابع لأصله أما الفعل فللمصدر وأما الاسم المشتق
فللمشتق منه فما لم يدخل المجاز في أصلهما لا يدخل فيهما وفيه نظر لأنه يصح نطق ويبشر لمصدر يتبعه ولا
في العلم لأن شرط المجاز كون النقل لعلاقة بين محل الحقيقة والمجاز كما عرفت والعلم لم ينقل لعلاقة فلا
يكون مجازا وإذا بطل دخول المجاز بالذات فيما عدا اسم الجنس تعين دخوله بالذات فيه وهو المطلوب وفيه
نظر لأن ما عدا اسم الجنس لا ينحصر في المذكورات **قال** الخامسة المجاز خلاف الأصل لاحتياجه
إلى الوضع الأول والمناسبة والنقل ولإخلاله بالفهم فإن غلب كالطلاق تساويا والأولى الحقيقة
عند أبي حنيفة والمجاز عند أبي يوسف **أقول** المسألة الخامسة في أن المجاز خلاف الأصل يعني أن
اللفظ إذا دار بين الحقيقة والمجاز فحمله على المجاز مرجوح وعلى الحقيقة راجح وذلك لوجهين الأول
أن المجاز يحتاج إلى أمور ثلاثة الوضع الأول والمناسبة بين المعنيين في أحد الوجوه المعتبرة المذكورة
والنقل من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي والحقيقة محتاجة إلى أمر واحد وهو الوضع الأول فقط فيكون
المجاز مرجوحا لكونه محتاجا إلى مقدمات أكثر قال الفاضل العبري ولا يخفى أن كلا منهما يتوقف
على الاستعمال أيضا وإنما لم يذكره لكونه مشتركا بينهما وفيه نظر لأنه لو صح ذلك لوجب أن لا يذكر الوضع
الأول لكونه مشتركا بينهما أيضا وأقول إنما لم يذكره لأن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز
هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له كما مر فذكرهما يغني عن ذكر الاستعمال الثاني أن المجاز مرجوح لإخلاله
بالفهم وذلك عند استعمال اللفظ الذي له مدلول واحد حقيقة من غير قرينة وإرادة المعنى المجازي
لأن المعنى الحقيقي هو الذي يتبادر إلى الفهم قال الشيخ في تقريره والمجاز مخل بالفهم حيث
لم ينتبه المخاطب للقرينة أو تعدد المجاز وفيه نظر لأن الحقيقة أيضا ربما تخل بالفهم حيث تعددت
حقائقها ولم ينتبه للقرينة هذا إذا لم يكن المجاز غالبا فأما إن غلب المجاز في الحقيقة كالطلاق فإن استعماله
في معناه المجازي وهو رفع قيد النكاح غالب على استعماله في معناه الحقيقي وهو الإرسال تساويا عند
الشافعي لأن لكل واحد منهما راجح على الآخر من وجه مرجوح من وجه فتساويا فإن قلت
مذهبكم ينتقض بقولنا زينب طالق فإنه يقع الطلاق نواه أو لم ينو قلت إنما وقع الطلاق لوجود الموجب
في كل واحد من المعنيين إذ لو حمل على الحقيقة لكان معناه رفع القيد المطلق ويلزم منه رفع قيد
النكاح ولو حمل على المجاز يلزم منه رفع قيد النكاح فلذلك لم يحتج إلى النية وعند أبي حنيفة الحقيقة
المرجوحة أولى وعند أبي يوسف المجاز الراجح أولى هكذا ذكر في كتب الشافعية وأما الحنفية فإنهم
أوردوا في كتبهم أن الكلام إذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة أولى عند أبي حنيفة
وقال أبو يوسف ومحمد العمل بعموم المجاز أولى وبنوا على هذا الخلاف مسألة وهي أن من حلف أن لا يأكل
من هذه الحنطة فعند أبي حنيفة يقع حنثه في عينها دون ما يتخذ منها وعندهما يقع على عينها وفيما يتخذ
منها في العموم مجازا وقالوا هذا الخلاف مبني على أصلين أحدهما أن المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم وبه

قال

قال أبو حنيفة لأن في التكلم الرجحان للحقيقة إذ الأصل في الإطلاق هي وثانيهما أنه خلف عنها في الحكم
وبه قالا لأن في الحكم رجحانا للمجاز لأنه يتطرق في حكم الحقيقة والمجاز معا كما عرفت في المثال فصار شاملا
لحكم الحقيقة والمجاز أيضا فصار أولى **قال** السادسة يعدل إلى المجاز لثقل لفظ الحقيقة كالخنفقيق للداهية
أو لحقارة معناه كقضاء الحاجة أو للبلاغة لفظ المجاز أو عظم معناه كالمجلس أو زيادة بيان كالأسد
أقول المسألة السادسة في الموجب للعدول عن لفظ الحقيقة ويدعو إلى التكلم بالمجاز العدول
عن الحقيقة إلى المجاز إما أن يكون لأمر راجع إلى الحقيقة أو إلى المجاز والراجع إلى الحقيقة إما أن يكون راجعا
إلى لفظه أو إلى معناه والراجع إلى اللفظ إما أن يكون لجوهر اللفظ بأن يكون اللفظ الدال على الشيء بالحقيقة
ثقيلا في اللسان أما لثقل حروفه كالخنفقيق اسم للداهية أو لتنافر تركيبه كالعوهج اسم للطويل العنق
من الظباء أو النوق والمجازي يكون سهلا في اللسان [illegible] وإما أن يكون لأحوال عارضة له
مثل أن لا يكون اللفظ الحقيقي صالحا للقافية والسجع وسائر أصناف البديع والمجازي صالح لها والراجع
إلى معنى الحقيقة مثل حقارة معناه واستقذاره فيترك الحقيقة لذلك ويعدل إلى المجاز تنزها عنه
كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الأرض والراجع إلى المجاز أيضا إما أن يكون
راجعا إلى لفظه ككون اللفظ المجازي بليغا والحقيقي غير بليغ كما يعبر عن السرور بالإحياء وإما أن
يكون راجعا إلى معناه إما العظمة كما يعبر عن فلان بالمجلس العالي كما يقال سلام في المجلس العالي فيترك
الحقيقة لأجل التعظيم أو لزيادة بيان لتقوية حال المذكور كما يعبر عن الشجاع بالأسد فإنه لو قال
رأيت إنسانا يشبه الأسد في الشجاعة لم يكن البالغة كما إذا قال رأيت أسدا وتحقيق هذا في علم البيان
قال السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا كما في الوضع الأول والأعلام وقد يكون حقيقة
ومجازا باصطلاحين كالدابة **أقول** المسألة السابعة في بيان عدم العائدة بين الحقيقة والمجاز
وجودا وعدما فقوله اللفظ الواحد قد لا يكون حقيقة ولا مجازا كاللفظ في الوضع الأول قبل
استعماله فيه وفي غيره لأن الاستعمال جزء لمفهوم كل منهما أو لازم له كما مر فقبل الاستعمال لا يكون أحدهما
واللفظ قد يكون بالنسبة إلى معنى واحد حقيقة ومجازا بحسب اصطلاحين كالدابة بالنسبة إلى
الحمار فإنه حقيقة لغوية ومجاز عرفي لكون الدابة في العرف مخصوصة بالفرس والبغل وإنما
قلنا بالنسبة إلى معنى واحد لأن كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا معا بالنسبة إلى معنيين لا يحتاج
إلى بيان لكثرته ووقوعه وإنما قلنا بحسب اصطلاحين إذ يمتنع أن يكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى
المعنى الواحد حقيقة ومجازا معا باصطلاح واحد وإلا يلزم أن يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك
المعنى وغير موضوع له في اصطلاح واحد وأنه محال فإذا جاز أن يكون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا
معا وأن لا يكون حقيقة ولا مجازا كالأعلام معا فلا يكون بين الحقيقة والمجاز منع الجمع ولا الخلو
قال الثامنة علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة وعلامة المجاز الإطلاق على المستحيل
مثل واسأل القرية والإعمال في المنسي كالدابة للحمار **أقول** المسألة الثامنة في بيان علامة الحقيقة

والمجاز علامة الحقيقة ثلاثة حسبما اورده المصنف ثنتان الاولى سبق المعنى الى فهم السامع
العارف باللغة عند سماع اللفظ من غير قرينة وانما كان علامة للحقيقة لان اللفظ لو لم يكن موضوعا لذلك
المعنى لما سبق الى فهمه حينئذ دون غيره الثانية عرا اللفظ عن القرينة عند استعماله مثلا اذا
استعمل اللفظ في احد المعنيين بلا قرينة وفي الاخر بقرينة دل ذلك ان اللفظ حقيقة بالنسبة الى المعنى الذي
استعمل فيه بدون القرينة والا لما انحصر في ذلك اللفظ وعلامة المجاز حسبما اورده المصنف ايضا
ثنتان الاولى الاطلاق على المستحيل اي اذا علق اللفظ بالمستحيل تعليقه علم انه في اصل اللغة غير موضوع
له فيعلم انه مجاز فيه مثل واسأل القرية فان السؤال عن القرية مستحيل الثانية اعمال اللفظ في المعنى
المنسي سواء كان عرفيا او شرعيا او اصطلاحيا كالدابة فانها في اللغة موضوعة لكل ما يدب في الارض
ثم خصت في العرف العام بالفرس والبغل والحمار واستعمالها فيه في الحمار فاذا استعملت في العرف في الحمار علم
كونه مجازا عرفيا قال الفصل السابع في تعارض ما يخل بالفهم وهو الاشتراك والنقل
والمجاز والاضمار والتخصيص وذلك في عشرة اوجه الاول النقل اولى من الاشتراك لافراده في الحالتين
كالزكاة الثاني المجاز خير منه لكثرته واعمال اللفظ مع القرينة ودونها كالنكاح الثالث الاضمار
خير منه لان احتياجه الى القرينة في صورة واحتياج الاشتراك اليها في صورتين مثل واسأل القرية
الرابع التخصيص خير منه لانه خير من المجاز كما سيأتي مثل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فانه مشترك
او مختص بالعقد وخص عنه الفاسد اقول الفصل السابع من هذا الباب في التعارض
الحاصل بين الامور التي تخل بفهم مراد المتكلم من اللفظ وترجيح ما هو الراجح من المتعارضين عند التعارض
فنقول الامور التي تخل بفهم مراد المتكلم من اللفظ تنحصر في احتمالات خمسة احتمال الاشتراك
والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لانه كلما وجد شيء من هذه الخمسة حصل خلل في الفهم وذلك ظاهر
وكلما انتفت هذه الخمسة لم يبق خلل اصلا لانه اذا انتفى احتمال الاشتراك علم ان اللفظ موضوع
لحقيقة واحدة بحسب اللغة لكن لا يتعين المراد لاحتمال كونه منقولا منها الى معنى اخر لعله
مراد المتكلم فاذا انتفى النقل ايضا علم ان اللفظ له حقيقة واحدة لم ينقل منها الى غيرها لكنه لا يتعين
المراد حينئذ لاحتمال كونه مجازا لجواز ان لا يريد المتكلم بهذا اللفظ معناه الحقيقي بل يريد معناه
المجازي فاذا انتفى المجاز ايضا علم ان المراد باللفظ ليس غير ما وضع له لكنه لا يتعين المراد حينئذ ايضا
لاحتمال ان يكون اللفظ مضمرا فيه لا يمكن حمله على مدلوله الحقيقي فاذا انتفى الاضمار ايضا تعين كون
المراد من اللفظ ما وضع له لا غير لكنه لا يتعين المراد من جميع الوجوه لاحتمال التخصيص اذ يجوز ان يكون
المراد بعض ما وضع له دون جميعه لاحتمال كونه عاما مخصصا فاذا انتفى التخصيص ايضا انتفى الخلل
بالكلية وحصل الفهم التام من غير اختلال كما علم ان المراد به جميع ما وضع له قطعا لانحصار
الامور المخلة بالفهم فيها والتعارض بين هذه الخمسة يقع في عشرة اوجه لان نسبة الواحد الى
الاربعة الباقية بلا تكرير يكون عشرة ولنوضح ذلك في هذه الصور فنقول التعارض بين الاشتراك والاربعة

لانه حم

الباقية يقع في اربعة اوجه والتعارض بين النقل والثلاثة الباقية يقع في ثلاثة اوجه وبين المجاز
والوجهين الباقيين في وجهين وبين الاضمار والتخصيص في وجه واحد فكان المجموع عشرة اوجه
والمصنف ذكرها على الترتيب في عشر مسائل وبين في كل معارضة ترجيح ما هو الراجح منهما وبدأ
بالمعارضات بين الاشتراك والاربعة الباقية فنقول المسألة الاولى في التعارض الواقع بين
الاشتراك والنقل اذا تعارض الاشتراك والنقل فالنقل اولى من الاشتراك لافراد النقل وهو
عدم احتماله الغير في الحالتين اعني الحالة التي هي قبل والحالة التي هي بعده فتعين مدلوله اما قبل
النقل فلتعين المعنى اللغوي واما بعده فلتعين المعنى المنقول اليه بخلاف المشترك فانه مجمل اذا
فلا يتعين المراد منه في شيء من الاوقات فكان النقل اولى مثاله الزكاة فانه يحتمل ان يكون مشتركا بين
النماء والقدر المخرج من النصاب ويحتمل ان يكون موضوعا للنماء فقط ثم نقل الى القدر المخرج
فاذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين في مثل هذا اللفظ فالقول بالنقل اولى لما عرفت المسألة
الثانية في التعارض الواقع بين الاشتراك والمجاز اذا وقع التعارض بينهما فالمجاز اولى لان المجاز خير من
الاشتراك لوجهين احدهما ان المجاز اكثر من الاشتراك في اللغة بالاستقراء حتى بالغ ابن جني وقال
اكثر اللغات مجاز والكثرة دليل الرجحان وثانيهما ان اللفظ الذي له مجاز معمول في المعنى
المراد في الصورتين اي سواء استعمل مع القرينة او دونها لانه ان كان مع القرينة حمل على المعنى المجازي
وان كان بدونها على المعنى الحقيقي فلا اهمال فيه في الصورتين بخلاف المشترك فانه بدون القرينة لا يتعين
المراد منه ففيه اهمال حينئذ وما يتعين المراد ويكون معمولا في جميع الاحوال خير مما يتعين في بعض الاحوال
ويكون مهملا في البعض لان الاصل اعمال اللفظ لا اهماله مثاله النكاح فانه يحتمل ان يكون مشتركا
بين المباشرة والعقد المخصوص ويحتمل ان يكون موضوعا للعقد ثم استعمل في المباشرة مجازا من باب
اطلاق السبب على المسبب فاذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين في مثل هذا اللفظ فالقول بالمجاز
اولى لما عرفت من الوجهين المسألة الثالثة في التعارض الواقع بين الاشتراك والاضمار اذا وقع
التعارض بينهما فالاضمار اولى لكونه خيرا من الاشتراك لان احتياج الاضمار الى القرينة في صورة
واحدة وذلك حيث يتعذر المضمر حيث يتعين واحتياج الاشتراك الى القرينة في الصورتين
او اكثر فيكون الاضمار مختصا ببعض الصور واجمال الاشتراك عاما في كل الصور فكان الاشتراك
اخل بالفهم فكان الاضمار اولى مثل قوله تعالى واسأل القرية فانه يحتمل ان يكون مشتركة
بين الموضع والاهل ويحتمل ان يكون موضوعا للموضع والاهل مضمر فهذا القول عند تعارض هذين
الاحتمالين اولى لما عرفت المسألة الرابعة في التعارض بين الاشتراك والتخصيص فاذا وقع التعارض
بينهما فاحتمال التخصيص اولى لان التخصيص خير من المجاز كما سيأتي في المسألة التاسعة والمجاز خير من
الاشتراك كما مر في المسألة الثانية فالتخصيص خير من الاشتراك مثاله قوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم فانه يحتمل ان يكون النكاح مشتركا بين العقد والمباشرة حتى يكون معنى الاية تحريم

اجمال

موطوءة الاب ومنكوحته من غير الوطي ويحتمل ان يكون النكاح مختصا بالعقد وخص العقد الفاسد
حتى يكون معنى الاية تحريم ~~موطوءة الاب ومنكوحته من غير الوطي ويحتمل ان يكون النكاح مختصا بالعقد~~
~~وخص العقد الفاسد حتى يكون معنى الاية~~ منكوحة الاب بالعقد الصحيح من غير وطي دون المنكوحة
بالعقد الفاسد لذلك حتى يجوز نكاح من نكحها الاب بالنكاح الفاسد من غير وطي واذا وقع التعارض
بين هذين الاحتمالين فالقول بالتخصيص اولى من القول بالاشتراك **قال** الخامس المجاز خير من
النقل لعدم استلزامه نسخ الاول كالصلاة السادس الاضمار خير من النقل لانه مثل المجاز كقوله
وحرم الربا فان الاخذ مضمر والربا نقل الى العقد السابع التخصيص اولى لما تقدم مثل واحل الله
البيع فانه المبادلة مطلقا وخص عنه الفاسد او نقل الى المستجمع لشرائط الصحة **اقول** هذه هي
التعارضات الثلاث الواقعة بين النقل والثلاثة الباقية وهي المجاز والاضمار والتخصيص فنقول المسألة
الخامسة في التعارض الواقع بين النقل والمجاز اذا وقع التعارض بينهما فالمجاز اولى لان النقل يستلزم
نسخ الاول اي هجرانه الاستعمال في المنقول عنه وذلك يتوقف على اتفاق اهل اللسان قاطبة على تغيير
الوضع وذلك متعسر بخلاف المجاز فانه يتوقف على قرينة تمنع المخاطب عن فهم الحقيقة وذلك متيسر
فكان المجاز اولى مثاله الصلاة فانها في اللغة الدعاء استعمالها في المعنى الشرعي يحتمل ان يكون بطريق
النقل ويحتمل ان يكون بطريق المجاز من باب اطلاق الجزء على الكل فاذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين
في مثل هذا اللفظ فالقول بالمجاز اولى لما عرفت المسألة السادسة في التعارض الواقع بين النقل
والاضمار اذا وقع التعارض بينهما فالاضمار اولى لان الاضمار مثل المجاز كما ستعرفه في المسألة الثامنة والمجاز
خير من النقل لما عرفت انفا في المسألة الخامسة فالاضمار خير من النقل لان المساوي للراجح على شيء راجح
على ذلك الشيء مثاله قوله تعالى وحرم الربا والربا في اللغة الزيادة وحينئذ يحتمل ان يكون لفظ الربا في الاية
باقيا على حقيقته اللغوية ولفظ الاخذ مضمرا حتى يكون معنى الاية وحرم اخذ الربا ويحتمل ان يكون
الربا منقولا عن حقيقته اللغوية الى العقد المشتمل على الزيادة في المقدرين والمطعومين والمكيلين على
اختلاف المذهبين حتى يصير معنى الاية وحرم العقد المشتمل على الزيادة فيهما واذا وقع بين هذين
الاحتمالين في مثل هذا اللفظ فالحمل على الاضمار اولى لما ذكرنا المسألة السابعة في التعارض بين النقل
والتخصيص اذا وقع التعارض بينهما فالتخصيص اولى لما تقدم في المسألة الرابعة من ان التخصيص خير من
المجاز مع ان المجاز خير من النقل كما بينا في المسألة الخامسة فالتخصيص خير من
النقل مثاله قوله تعالى واحل الله البيع فانه في اللغة موضوع للعقد المطلق وهو مبادلة مال بمال
مطلقا والحلال في الشرع انما هو العقد المستجمع لشرائط الصحة فاللفظ في الاية وان كان حقيقة
لكنه يحتمل ان يكون عاما خص عنه العقد الفاسد حتى يكون البيع المذكور في الاية عاما مخصصا ويحتمل ان
يكون منقولا من معناه اللغوي الى العقد المستجمع لشرائط الصحة حتى يكون المذكور في الاية منقولا
شرعيا فاذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين في مثل هذا اللفظ فالقول بالتخصيص اولى لما بينا

قال الثامن الاضمار مثل المجاز لاستوائهما في القرينة مثل هذا ابني التاسع التخصيص خير
لان الباقي متعين والمجاز ربما لم يتعين مثل ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فان المراد التلفظ وخص النسيان
او الذبح **اقول** فان المسائل الثلاث هي التعارضات الواقعات بين المجاز والوجهين الباقيين اعني الاضمار
والتخصيص فنقول المسألة الثامنة في التعارض بين المجاز والاضمار اذا وقع التعارض بينهما فهما متماثلان
لا يرجح احدهما على الاخر لاستوائهما في استدعاء القرينة المانعة عن فهم الظاهر وفي توقع وقوع
الخفاء في كل منهما في تعيين المضمر والمجاز مثل قول القائل لمن لا يكون ابنه هذا ابني فانه يحتمل ان يكون
مجازا عن ان يريد انه معزوز ومحبوب ويحتمل ان يكون لفظ مثل مضمرا بان يريد به انه مثل ابني فاذا وقع التعارض
بين هذين الاحتمالين في مثل هذا اللفظ فلا رجحان لاحدهما على الاخر كما قررنا المسألة التاسعة في التعارض
الواقع بين المجاز والتخصيص اذا وقع التعارض بينهما فالتخصيص خير من المجاز لان الباقي من مفهوم اللفظ
بعد التخصيص متعين لانه في صورة التخصيص انعقد اللفظ دليلا على كل الافراد فاذا اخرج البعض بدليل
بقي معتبرا في الباقي من غير احتياج الى تأمل واجتهاد والباقي بعد خروج الحقيقة بقرينة صارفة
اللفظ الى المجاز وربما لم يتعين بان يكون للفظ مجازات متساوية والمتعين للفهم دائما اولى مما لم يتعين
وقتا ما مثاله قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فانه يحتمل ان يكون المراد منه ترك التسمية
الحقيقية اي ما ترك التلفظ باسم الله تعالى عليه عند ذبحه وخص منه المتروك التسمية بالنسيان ويحتمل
ان يكون المراد به المجاز اي غير المذبوح شرعا واذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين في مثل هذا اللفظ
فالتخصيص اولى **قال** العاشر التخصيص خير من الاضمار لما مر مثل ولكم في القصاص حياة **اقول**
المسألة العاشرة في التعارض الواقع بين الاضمار والتخصيص فنقول اذا وقع التعارض بينهما فالتخصيص
خير من الاضمار لما مر في المسألة الثامنة ان الاضمار والمجاز متساويان ومر ايضا في المسألة التاسعة ان
التخصيص خير من المجاز فيكون التخصيص خيرا من الاضمار لانه خير مما يساويه اعني المجاز مثاله قوله تعالى
ولكم في القصاص حياة فالاية تحتمل الاضمار حتى يكون معناها ولكم في شرعية القصاص حياة لاقتضائها
نفي القتل ويحتمل التخصيص بها حتى يكون معناها ولكم في القصاص حياة بسبب قتل القاتل لانزجار
الناس عن القتل حينئذ وخص عنه القصر منه واعلم ان المصنف مثال بان لا يتقدم بين الاضمار
ايضا خص عنه المخصص منه **قال** الاشتراك خير من النسخ لانه لا يبطل والاشتراك بين علمين
خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين **اقول** لما حصل من المباحث السابقة
ان التخصيص راجح على الكل اراد ان ينبه ان ذلك التخصيص انما هو بحسب الاعيان دون الازمان لان
التخصيص بحسب الازمان هو النسخ كما سيأتي وهو غير راجح على الكل بل المرجوح بالنسبة الى الكل
وهو الاشتراك راجح عليه لان الاشتراك لا يبطل الخطاب بل يورث التوقف الى ظهور المراد منه والنسخ
يبطله بالكلية كما سنعلم فيكون الاشتراك راجحا عليه اذ الاصل عدم بطلان الخطاب ثم الاشتراك
قد يقع بين العلمين كما اذا سمي شخصان بعلم واحد وقد يقع بين علم ومعنى كيعقوب فانه مشترك بين

العلم والمجمل الفكر وقد يقع بين المعنيين ومثاله ظاهر فالاشتراك بين علم وجنس خير من الاشتراك بين
علم ومعنى وما هو بين علم ومعنى خير مما هو بين معنيين لان الاشتراك انما كان على خلاف الاصل لاخلاله بالفهم
بحيث كان الالتباس اقل كان اقرب الى الاصل وارجح والالتباس في الاعلام اقل مما في اسماء المعاني
لان الاعلام تطلق على اشخاص معدودة واسماء المعاني ليست كذلك ولان المسمى في اسماء الذوات كان من الافراد الغير
المتناهية ولا شك ان الالتباس في الاشخاص المعدودة اقل منه في الافراد الغير المتناهية **قال**
الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج اليها وفيه مسائل الاولى الواو للجمع المطلق باجماع النحاة
ولانها تستعمل حيث يمتنع الترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله ولانها كالجمع والتثنية
وهما لا يوجبان الترتيب قيل انكر عليه السلام ومن عصاهما فقد غوى ومن عصى الله ورسوله قلنا ذلك
لان الافراد بالذكر اشد تعظيما قيل لو قال لغير الممسوسة انت طالق وطالق طلقت واحدة بخلاف انت
طالق طلقتين قلنا الانشاءات مترتبة بترتيب اللفظ وقوله طلقتين تفسير لطالق **اقول** الفصل الثا
من هذا الباب في تفسير حروف يحتاج في الفقه الى معرفة معانيها لارتباط معرفة بعض الاحكام الفقهية
بمعرفتها وفي هذا الفصل مسائل المسئلة الاولى في بيان معنى الواو العاطفة اعلم ان في معناها اقوالا قال
بعضهم انها للترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وقال الباقون انها للجمع المطلق يعني انها تدل في
عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان
او على تقدم احدهما على الآخر وفي عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما في الثبوت فقط وهذا هو المذهب
المختار واحتج المصنف عليه بوجوه ثلاثة الاول اجماع النحاة عليه لانه نقل عن ابي علي الفارسي انه قال
اجمع نحاة البصرة والكوفة على ان الواو للجمع المطلق حتى ان سيبويه نص على ذلك في سبعة عشر موضعا
من كتابه الثاني ان الواو العاطفة تستعمل حيث يمتنع الترتيب اما بمفهوم الفعل نحو تقاتل زيد وعمرو
فان مفهوم التقاتل هو الاخذ في فعل القتال معا ومع المعية يمتنع الترتيب واما القرينة نحو ذلك مثل جاء
زيد وعمرو قبله فانها لو كانت للترتيب فيه لتناقض الكلام لكنه لم يتناقض اتفاقا واذا صح استعمالها
حيث يمتنع الترتيب كانت للجمع المطلق اجماعا اذ لا قائل بالفصل الا ابن الحاجب استعمالها للجمع
المطلق في هذه الصور مجاز لما سنبين انها للترتيب وفيه نظر لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وما ذكر انها
للترتيب مدخول لما سنبين الثالث ان اهل اللغة قالوا واو العطف في الاسماء المختلفة بمنزلة الجمع
والتثنية في الاسماء المتماثلة لانهم لما لم يتمكنوا من جمع الاسماء المختلفة وتثنيتها استعملوا واو العطف
فيها والجمع والتثنية لا يوجبان الترتيب اتفاقا بل يفيدان الاشتراك في الحكم فكذا واو العطف قيل
عليه لو كانت واو العطف بمنزلة التثنية من غير اشعار بالترتيب لما انكر النبي صلى الله عليه وسلم على
من خطب واتى وثنى ولم يعطف وذلك ان احدا قام بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من
اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس
خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كانت الواو للجمع المطلق كالتثنية

دون

دون الترتيب لما انكر العطف منكرا عليه التثنية لانه حينئذ لم يكن بين العبارتين فرق فلما انكر
التثنية ولقن العطف علم انها للترتيب قلنا في الجواب عنه ان الواو في قوله صلى الله عليه وسلم
قل ومن عصى الله ورسوله ليست للترتيب اذ لا ترتيب بين المعصيتين لامتناع انفكاك
احدهما عن الاخرى واذا لم يكن للترتيب كان للجمع وانما انكر ذلك لانه لما لم يفرد اسم الله بالذكر
فقد ترك تعظيمه وذلك لانه ثبت في علم المعاني ان افراد الشيء بالذكر اشد تعظيما اذا عرض عليه
مرة اخرى وقيل لو كان واو العطف بمنزلة التثنية حتى يكون للجمع لكان قول القائل لزوجته التي لم
يدخل بها انت طالق وطالق بمنزلة قوله لها انت طالق طلقتين لكنه ليس كذلك فانه لو قال لزوجته الغير الممسوسة
انت طالق وطالق طلقت طلقة واحدة بخلاف ما لو قال لها انت طالق طلقتين فانها حينئذ تطلق طلقتين
وليس ذلك الا لكون الواو للترتيب والتثنية للجمع لان الواو لما كانت للترتيب وقعت الطلقة
بالمعطوف عليه فبانت فامتنع بالمعطوف المتأخر بعده شيء والتثنية لما كانت للجمع وقعتا الطلقتان
معا قلنا في الجواب عنه ان قوله انت طالق من صيغ الانشاء والانشاءات انما تترتب حسب ترتيبها
في اللفظ لا اذا المعتبر في الحكم حسب الشرع وجودها في اللفظ فاذا وجدت الصيغة الاولى
اثرت في وقوع الطلاق فبانت الزوجة بها واذا بانت بها لم تؤثر الصيغة التي وجدت بعد ما خرجت
البائنة عن كونها قابلة لوقوع الطلاق عليها فالترتيب بها مستفاد من ترتيب الالفاظ لا من الواو وطلاق
ما اذا قال انت طالق طلقتين فان لفظ طلقتين وقعت تفسيرا لقوله انت طالق والكلام يتم باخره
قال الثانية الفاء للتعقيب اجماعا ولهذا ربطت الجزاء اذا لم يكن فعلا وقوله تعالى لا تفتروا
على الله كذبا فيسحتكم بعذاب مجاز **اقول** المسئلة الثانية في بيان معنى الفاء العاطفة الفاء
وضعت للتعقيب اي للترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم من غير مهلة وتراخ كقولك جاء
زيد فعمرو اي صدر المجيء عن عمرو عقيب صدوره عن زيد والدليل على انها للتعقيب اجماع النحاة
على ذلك ومما يؤكده ان الفاء في التعقيب وجوب ربط الجزاء بها اذا لم يكن فعلا اي يجب دخول الفاء في
الجزاء اذا لم يكن بلفظ الفعل نحو من دخل داري فله درهم والجزاء لا بد وان يحصل عقب الشرط
فلو لم يكن الفاء للتعقيب لما جاز دخولها في الجزاء الواجب وقوعه عقب الشرط فضلا عن وجوب
الدخول وانما قيد الجزاء بكونه غير فعل لانه ان كان ماضيا بغير قد لا يدخل الفاء عليه لتأثير حرف
الشرط فيه وان كان ماضيا بقد وجب دخول الفاء عليه لعدم تأثير الشرط فيه نحو قوله تعالى
ان كنت قلته فقد علمته لا يجب حصول الجزاء عقب الشرط فلا يدل على التعقيب وان كان مضارعا
لا يجب الفاء فيه مطلقا بل في التفصيل المذكور في كتب النحو بخلاف ما اذا كان الجزاء جملة اسمية فانه يجب
دخول الفاء عليه مطلقا واعلم ان في قوله اذا لم يكن فعلا نظرا لان الجزاء اذا كان امرا نحو قوله تعالى قل
ان كنتم تحبون الله فاتبعوني او نهيا كقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار
وجب دخول الفاء عليه كما بين في موضعه مع انه فعل فان قلت لو كان الفاء للتعقيب لما دخلت

حرف

كانت لكن لا تعمل في بعض الصور كما في قوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب فان
الاسحات لا يقع عقب الفرية لكونه في الدنيا او الاسحات في الاخرة قلنا الفاء في هذه الصورة محمول
على المجاز لمناسبة لانها حقيقة في التعقيب بالاجماع توفيقا بينهما قال الثالثة في للظرفية
ولو تقديرا مثل ولاصلبنكم في جذوع النخل ولم يثبت مجيئها للسببية اقول المسألة الثالثة
في بيان معنى لفظة في وضعت للظرفية سواء كانت زمانية او مكانية اما حقيقة نحو زيد في الدار
وسفرك يوم الجمعة او تقديرا مثل قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل فان الجذع ليس مكانا له
حقيقة لكن مكانه تقديرا لانه لما تمكن فيه فكانه مكان له قال بعض العلماء انها قد تجيء للسببية كما في قوله
صلى الله عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الابل اي بسببها وهو ضعيف لانه لم يثبت مجيئها للسببية اذ لم
ينقل احد من اهل اللغة ذلك والمرجع في هذه المباحث اليهم قال الرابعة من لابتداء الغاية
او التبيين او التبعيض وهو حقيقة في التبيين دفعا للاشتراك اقول المسألة الرابعة في بيان معنى
لفظة من اذا لم تكن زائدة في الكلام ترد لثلاثة معان اذ قد ترد لابتداء الغاية نحو سرت من البصرة الى الكوفة
وقد ترد للتبعيض نحو قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وهي حقيقة في التبيين لتحقق جميع موارده
اما في قوله سرت من البصرة الى الكوفة فلانها بينت مبدأ السير واما في قولك اخذت من الدراهم فانها
بينت الماخوذ واما في قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان فانها بينت الرجس الذي يجب الاجتناب عنه
فيكون حقيقة فيه اذ لو كانت حقيقة في كل واحد من المعاني يلزم الاشتراك والاصل عدمه قال
الخامسة الباء تعدي اللازم وتجزئ المتعدي لما نعلم من الفرق بين مسحت المنديل وبالمنديل ونقل انكاره
عن ابن جني مردود بانه شهادة نفي اقول المسألة الخامسة في تحقيق معنى الباء اتفق النحاة على ان الباء
اذا دخلت على الفعل اللازم جعلته متعديا اما اذا دخلت على الفعل المتعدي بنفسه فهل تفيد التجزئة
ام لا فيه خلاف فالشافعية ذهبوا الى انها تفيد التجزئة محتجين عليه بحصول الفرق الضروري بين قولنا مسحت
المنديل وبين قولنا مسحت بالمنديل فان الاول لمعنى الشمول والثاني يقتضي التبعيض واما الحنفية
فقالوا لو كانت الباء في الفعل المتعدي بنفسه انما تكون للتبعيض اذ لو ثبت مجيئها لكنه لم يثبت لانه نقل عن ابي الفتح
ابن جني انه قال ان الذي يقال من ان الباء للتبعيض فهو شيء لا تعرفه اهل اللغة اي لم ينقل عن اهل اللغة
ذلك فان اثبات مثل هذه المباحث انما يكون بالنقل ورد قول ابن جني بانه شهادة على النفي وهي غير
مسموعة وفيه نظر فانه لا يدعي عدم الورود بل منع الورود كما في مجيء لفظة في للسببية وبينهما
فرق قال السادسة انما للحصر لان ان للاثبات وما للنفي فيجب الجمع على ما امكن
وقد قال الاعشى وانما العزة للكاثر والفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي وعورض بقوله
تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم قلنا المراد الكاملون اقول المسألة
السادسة في تحقيق معنى لفظة انما لفظة انما للحصر لوجهين الاول ان كلمة انما مركبة من لفظة ان
ولفظة ما ولفظة ان في اللغة للاثبات ولفظة ما للنفي فبعد التركيب يجب ان يبقى كل منهما

في

لفظة من

على معناه اذ الاصل بقاء ما كان على ما كان وحينئذ يجتمع فيه النفي والاثبات واجتماعهما اما بان يكون
كلمة ان لاثبات المذكور وكلمة ما لنفي غير المذكور او بان يكون بالعكس بان يكون كلمة ان لاثبات غير
المذكور وما لنفي المذكور والثاني وهو الاجتماع على طريق العكس باطل اتفاقا فتعين الاول وهو معنى
الحصر والى ما ذكرنا اشار بقوله فيجب الجمع على ما امكن وفيه نظر اما اولا فلانهما لو كانا باقيين
على معنييهما الاصليين وجب ان يكونا في هذا التركيب باقيين كما كانت قبل التركيب وليس كذلك
اما ما وثانيا فبان ما في هذا التركيب ليست للنفي بل هي كافة كما في ليتما ولكنما فلا يتم الدليل الثاني
التمسك بقول الفصحاء كالاعشى والفرزدق فان الاعشى قال مخاطبا لعلقمة مفضلا عامرا عليه ولست
بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر والمراد بالحصى هنا العدد وقال الفرزدق انا الذائد الحامي
الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فلو لم تحمل انما في هذين البيتين على الحصر لما حصل مقصود
الشاعر وعورض هذان الوجهان الدالان على ان انما للحصر بانه لو كان انما للحصر لافاد في قوله تعالى
انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لكنها لا تفيد الحصر فيه للاجماع على ان من لا يوجل قلبه
عند ذكر الله مؤمن ايضا قلنا في الجواب عنه ان المراد بالمؤمنين المذكورين في الاية المؤمنون الكاملون
ويلزم منه ان من لا يخاف قلبه عند ذكر الله ليس بمؤمن كامل والله اعلم قال الفصل
التاسع في كيفية الاستدلال بالالفاظ وفيه مسائل الاولى لا يخاطبنا الله بالمهمل لانه هذيان احتجت
الحشوية باوائل السور قلنا اسماؤها وبان الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله واجب والا
يختص المعطوف بالحال قلنا يجوز حيث لا لبس مثل ووهبنا له اسحاق ويعقوب نافلة وبقوله كانه
رؤوس الشياطين قلنا مثل في الاستقباح اقول الفصل التاسع من الباب الاول من
الكتاب الاول في كيفية الاستدلال بالفاظ كتاب الله تعالى واحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم
على الاحكام الشرعية وفي هذا الفصل مسائل خمس لان الاستدلال بالخطاب متوقف على امرين احدهما
عدم الخطاب بالمهمل اذ لو خوطب به لما دل على الحكم لامتناع دلالة المهمل على شيء وثانيهما عدم
الخطاب بما هو في حكم المهمل وهو ان يريد الشارع من اللفظ خلاف الظاهر من غير قرينة تدل على ان المراد
لان اللفظ بالنسبة اليه كالمهمل ثم ان الخطاب اما ان لا يحتاج في دلالته على الحكم الى ما ينضم اليه
او يحتاج فهذه مسائل اربع لكن لما كان الخطاب المستقل في الدلالة قد يدل على الحكم بمدلول اللفظ وقد
يدل عليه بما يلزم من المدلول كما سيجيء باقسامه وقد كان دلالة بعض ما يلزم من المدلول على الحكم من المسائل
التي اشتهر الخلاف فيها وفي اقسامها وجرت العادة بالكلام عليها افرد المباحث المتعلقة بها
في مسألة وهي رابع المسائل فلذلك صارت المسائل المورودة في هذا الفصل خمسا المسألة الاولى
في بيان عدم جواز الخطاب بالمهمل فنقول لا يجوز ان يخاطبنا الله بلفظ مهمل لا موضوع له خلافا
للحشوية لان الخطاب بالمهمل هذيان والهذيان نقص والنقص على الله تعالى محال احتجت الحشوية
على جواز الخطاب بالمهمل بامور ثلاثة الاول الاحتجاج بالحروف المقطعة في اوائل السور نحو قوله
تعالى كهيعص وما اشبهها فانها مهملة مع ان الله تعالى تكلم بها قلنا في الجواب عنه انها اسماء

قرينة صح

الشورى ثم ما اختاره أهل التحقيق من المفسرين فلا يكون مهملا الثاني الاحتجاج بأن الوقف على قوله تعالى
وما يعلم تأويله إلا الله واجب حتى يكون قوله والراسخون في العلم كلاما مستأنفا إذ لو لم نقف عليه بل وقفنا على
قوله والراسخون في العلم حتى يكون عطفا على قوله إلا الله فإذا ابتدأنا بقوله تعالى يقولون آمنا به كان
المراد به قائلين آمنا فيكون حالا وهو الحال باطل لأنه لا يخلو إما أن يكون حالا من الله تعالى ومن الراسخين في العلم
حتى كأن الله تعالى والراسخين في العلم قالوا آمنا به كل من عند ربنا وذلك في حق الله محال أو يكون حالا من الراسخين
في العلم فقط وحينئذ يختص المعطوف بالحال دون المعطوف عليه وهو أيضا غير جائز لأنه مناف للقاعدة
المقررة في العربية أن المعطوف في حكم المعطوف عليه فثبت أن الوقف على قوله إلا الله واجب وإذا كان
الوقف عليه واجبا فقد خاطبنا الله بما لا نفهمه وهو المهمل ويؤيده ما قالت الحشوية في تفسير المتشابه
والمتشابه ما لا طريق إلى معرفته وفيه نظر لأن المهمل ما لا وضع له لا ما لا يعلم تأويله قلنا في الجواب عنه
يجوز تخصيص المعطوف بالحال حيث لا لبس لقوله تعالى ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة فإن نافلة حال من
المعطوف فقط وهو يعقوب لأن النافلة ولد الولد وإنما هو يعقوب دون إسحاق الثالث الاحتجاج
بقوله تعالى طلعها كأنه رؤوس الشياطين فإنه لا موضوع له فيكون مهملا قلنا في الجواب عنه إنه
موضوع لمتخيل يستقبحون ذلك المتخيل ويضربون المثل في الاستقباح **قال** الثانية لا يعني
خلاف الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة إليه مهمل قالت المرجئة يعني إيعادا قلنا يرتفع الوثوق
حينئذ عن قوله تعالى **أقول** المسألة الثانية لا يجوز أن يعني الشارع من كلامه خلاف الظاهر من غير
أن يكون معه بيان يدل على مراده تعالى خلافا للمرجئة فإنهم ذهبوا إلى أن المراد من الآيات الموعدة
ليس ترتب الوعيد على العاصي فإن الوعيد عندهم لا يترتب على العاصي بل إنما أتى بلفظ الوعيد
لتخويف الفسقة وإلا فإن الله تعالى لا يعاقب أحدا على معصية فإن رحمة الله أوسع من ذلك لنا
أن اللفظ الخالي عن البيان بالنسبة إلى خلاف الظاهر مهمل والخطاب بالمهمل غير جائز لما بينا
قالت المرجئة لا نسلم أن اللفظ المراد به غير الظاهر من غير بيان مهمل فإن المهمل ما لا فائدة له
وهذا اللفظ له فائدة لأنه إذا تكلم بكلام ظاهره يقتضي الوعيد مع أنه لا يريد ذلك حصل منه تخويف
الفسقة والتخويف يفيد إحجامهم عن الفسق فهذه فائدة حاصلة منه قلنا في الجواب عنه
أنا لو فتحنا هذا الباب لارتفع الوثوق عن قوله تعالى إذ لا كلام إلا ويحتمل أن يكون المراد منه أمرا غير
ظاهره وذلك معلوم الفساد وأيضا لو كان مثل هذه الفوائد مما يمنع مهملية اللفظ لوجب أن
لا يوجد في الدنيا لفظ مهمل لأن كل لفظ مهمل إذا تلفظ به المتلفظ يفيد فائدة وهي كون المتلفظ
حيا ناطقا لكن كون المهمل غير مهمل معلوم البطلان **قال** الثالثة الخطاب إما أن يدل على
الحكم بمنطوقه فيحمل على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي ثم المجازي أو بمفهومه وهو إما أن يلزم عن مفرد
توقف عليه عقلا أو شرعا مثل ارم واعتق عبدك عني ويسمى اقتضاء أو عن مركب موافق وهو فحوى
الخطاب كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وجواز المباشرة إلى الصبح على جواز الصوم جنبا
أو مخالف كلزوم نفي الحكم عما عدا المذكور ويسمى دليل الخطاب **أقول** المسألة الثالثة في

بيان

بيان كيفية الاستدلال بالخطاب فنقول الخطاب إما أن يدل على الحكم بمنطوقه أو يدل عليه
بمفهومه والمراد بالمنطوق مدلول اللفظ وبالمفهوم ما يلزم من المدلول فإن دل على الحكم بمنطوقه
فإن كان للفظ مدلول شرعي حمل عليه لأن الشارع إنما يعرف الشرعي لا اللغة وإن لم يكن له مدلول
شرعي فإن كان له مدلول عرفي حمل عليه لأن الشرع يعتبر المفهوم العرفي في كثير من أحكامه كالأيمان
وغيرها وإن لم يكن له مدلول عرفي فإن لم يكن هناك قرينة صارفة عن المدلول اللغوي حمل عليه لأن
الأصل في الإطلاق الحقيقة وإن كانت حمل على المدلول المجازي لكون اللفظ دالا وتعذر حمله على الحقيقة
فلو لم يحمل على المجاز خرج اللفظ الدال عن أن يكون دالا وهو غير جائز وهو المراد من قوله فيحمل على الشرعي
ثم العرفي ثم اللغوي ثم المجازي وإن دل اللفظ على الحكم بمفهومه أعني ما يلزم من المدلول فالمفهوم إما
أن يلزم عن معاني الألفاظ المفردة أو عن حالة التركيب والأول وهو أن يكون لازما عن معاني الألفاظ المفردة
وهو المراد بقوله يلزم عن مفرد إما أن يتوقف مدلول اللفظ عليه أو لم يتوقف فإن توقف عليه يسمى
هذه الدلالة دلالة اقتضاء سواء توقف عليه عقلا كدلالة قوله ارم على وجوب أخذ القوس وغيره
مما يتوقف عليه الرمي فإن المدلول وهو الرمي يتوقف على أخذ القوس عقلا أو توقف عليه شرعا كدلالة
قوله اعتق عبدك عني على إلزام المخاطب على تمليك الملك للقائل لأن العتق عنه يتوقف على حصول
الملك شرعا فإن **قلت** دلالة قوله اعتق عبدك عني على الوجوب على المخاطب تمليك الملك للمعتق
إنما هي من قبيل ما يلزم المفهوم عن المركب لا عن المفرد لأنه لو لم يقترن قوله عني بقوله اعتق عبدك لا يدل
على ذلك فلم عده المصنف من قبيل ما يلزم المفهوم عن المفرد **قلت** لأن وجوب تمليك الملك يفهم
من مجرد قوله اعتق ولهذا لو قال اعتق غانما وهو ملك لغير المخاطب يفهم منه إيجاب تمليكه عليه لأن عتقه
بدون التمليك محال وحينئذ يكون المفهوم في هذه الصورة مما يلزم عن المفرد لا عن المركب وإن لم يتوقف مدلول
اللفظ على المفهوم منه يسمى إيماء وسيجيء البحث عنه في باب القياس والثاني وهو أن يلزم المفهوم عن حال
تركيبه وهو المراد بقوله أو مركب أي يلزم عن مركب إما أن يكون موافقا للمنطوق في الحكم أي في الجواز والحرمة
والإيجاب ونحوها أو مخالفا له في ذلك فإن كان موافقا للمنطوق في الحكم يسمى فحوى الخطاب كدلالة
تحريم التأفيف في قوله تعالى فلا تقل لهما أف على تحريم الضرب وكدلالة جواز المباشرة إلى الصبح في قوله
تعالى حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر على جواز الصوم جنبا إذ لو لم يجز لوجب أن
يحرم الوطء في آخر جزء من الليل بقدر ما يسع فيه الغسل وهو مخالف لمنطوق الآية أعني جواز المباشرة
إلى طلوع الفجر لكون حتى للغاية فالحكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت في هاتين الآيتين موافق لحكمه
في محل المنطوق وهو التحريم في الآية الأولى والجواز في الثانية وإن كان المفهوم مخالفا للمنطوق في الحكم كدلالة
تخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عدا المذكور كما سيجيء البحث عنه في المسألة الآتية يسمى دليل الخطاب
قال الرابعة تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره وإلا لما جاز القياس خلافا لأبي بكر الدقاق
وبأحد وصفي الذات مثل في سائمة الغنم الزكاة يدل ما لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى خلافا لأبي حنيفة

وابن سريج والقاضي وامام الحرمين والغزالي لنا انه المتبادر من قوله عليه الصلاة
والسلام مطل الغني ظلم ومن قولهم الميت اليهودي لا يبصر وان ظاهر التخصيص يستدعي فائدة
وتخصيص الحكم فائدة وغيرها منتف بالاصل فتعين وان الترتيب يشعر بالعلية كما ستعرفه
والاصل ينفي علة اخرى فينتفي بانتفائه قيل لو دل لدل اما مطابقة او التزاما قلنا التزاما لما
ثبت ان الترتيب يدل على العلية وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي [illegible]
او لا ذكر خشية املاق ليس كذلك قلنا غير الداعي اقول هذه هي المسئلة الرابعة
وهي لبيان اقسام دليل الخطاب وهي سبعة الاول مفهوم الحصر المستفاد من حرف انما
الثاني مفهوم الا الثالث مفهوم الغاية الرابع مفهوم الاسم سواء كان اسم علم او اسم جنس
مشتقا او غير مشتق ويقال له مفهوم اللقب الخامس مفهوم الصفة سواء كانت زائلة او لا
السادس مفهوم الشرط السابع مفهوم العدد والمصنف اورد منها هاهنا اربعة مفهوم اللقب
ومفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم العدد وترك بقية الاقسام لمعنى البعض في محل اخر
فان قلت مفهوم الحصر المستفاد من بعض التركيب كحصر المبتدا في الخبر في مثل قولك صديقي
زيد غير مذكور في موضع من الكتاب قلت لان المختار عدم افادته الحصر فلذلك تركه واما
وفيه نظر اذا عرفت هذا فنقول تعليق الحكم بالاسم ويقال له مفهوم اللقب لا يدل على
نفي ذلك الحكم عن غير ذلك الاسم سواء كان ذلك الاسم الذي علق به الحكم اسم جنس كقول القائل
في الغنم زكاة او اسم علم كقولك زيد في الدار فان الاول لا يدل على ان لا زكاة في غير الغنم والثاني
لا يدل على ان عمرا ليس في الدار والدليل على ما قلناه انه لو دل تعليق الحكم بالاسم على نفي
ذلك الحكم عن غير ذلك الاسم لما جاز القياس لان النص الدال على ثبوت الحكم في الاصل ان كان
متناولا للفرع فلا قياس لثبوت الحكم فيه ايضا بالنص وان لم يكن متناولا له فلا بد ان النص
على حكم الاصل يكون دالا على نفي الحكم عن غيره والفرع غيره فيكون دالا على نفي الحكم عن الفرع
فلا يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس لتقدم النص على القياس لكن جواز القياس مما
يسلمه الخصم فيبطل القول بهذه الدلالة فان قلت هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل
على عدم جواز بعض الاقيسة وهو ما ثبت حكم اصله بالنص دون غيره فلا يدل على عدم
جواز القياس مطلقا قلت هذا القدر يكفي في هذا البيان فتامل هذا هو مذهب الجمهور
واما ابو بكر الدقاق فقد خالف الجمهور وذهب الى ان التخصيص بالاسم يدل على نفي الحكم
عما عدا ذلك الاسم محتجا بانه لا بد للتخصيص من فائدة ولا فائدة الا نفي الحكم عما عداه وجوابه
منع حصر الفائدة فيه وتعليق الحكم باحدى صفتي الذات يدل على نفي الحكم عما لم يتصف بتلك
الصفة كقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم زكاة فان الذات وهو الغنم لها صفتان احداهما
السائمة والاخرى المعلوفة فقد علق عليه السلام الحكم وهو وجوب الزكاة باحدى صفتي الذات

وهي

وهي السائمة فانه يدل على نفي الحكم وهو وجوب الزكاة عن الغنم المعلوفة لكن بشرط ان لا يظهر للتخصيص
فائدة اخرى غير نفي الحكم عما عدا المذكور اما اذا كان له فائدة اخرى مثل ما سئل عنه هل في سائمة الغنم
زكاة فقال صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم زكاة او قيل بحضرته لفلان غنم سائمة فقال عليه السلام
في الغنم السائمة زكاة او كان الغرض من التخصيص المنع عن العادة المذمومة فان من عادتهم المذمومة قتلهم
اولادهم خشية الفقر فقال ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فلا يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور بخلاف
ما اذا لم يظهر فائدة فانه يدل خلافا لابي حنيفة وابن سريج والقاضي ابي بكر وامام الحرمين وحجة
الاسلام الغزالي فانهم ذهبوا الى انه لا يدل لنا على ان تعليق الحكم باحدى صفتي الذات يدل
على نفي الحكم عما عدا المذكور وجوه ثلاثة الاول ان نفي الحكم عما عدا المذكور متبادر الى الفهم من قوله
عليه السلام مطل الغني ظلم فانه متبادر منه الى الفهم ان مطل غير الغني ليس بظلم ومن قولهم الميت اليهودي
لا يبصر فانه متبادر منه الى الفهم ان الميت الغير اليهودي يبصر ولذلك يستهزئ بهذا القائل
ويضحك من كلامه الثاني ان ظاهر التخصيص يستدعي فائدة والا لكان التخصيص عبثا وهو لا يليق
بكلام البلغاء فضلا عن كلام الشارع وتخصيص الحكم بالمذكور فائدته وهو ظاهر فالفائدة التي استدعاها
التخصيص اما تخصيص الحكم بالمذكور او غيره والغير منتف بالاصل فتعين ان الفائدة تخصيص وهو
المطلوب فان قلت لو صح هذا الوجه لثبت مفهوم اللقب لجريان ما ذكرتم فيه قلت لمفهوم
اللقب فائدة اخرى غير نفي الحكم عن غير المذكور وهي افادة الكلام لان الكلام بدونه ناقص غير مفيد فانه لو
حذف الغنم من قولنا في الغنم زكاة لم يبق الكلام مفيدا بخلاف ما لو حذفت السائمة من قوله في الغنم
السائمة زكاة لبقي الكلام مفيدا فوجب ان يكون للسائمة في هذا القول فائدة غير الاخبار وهذا معنى
قوله وان ظاهر التخصيص يستدعي فائدة الثالث ان ترتيب الحكم على وصف يشعر بعلية ذلك
الوصف لذلك الحكم كما ستعرفه في باب القياس وحينئذ فاما ان يكون لذلك الحكم علة اخرى غير ذلك
الوصف او لا يكون والاول باطل اذ الاصل ينفي علة اخرى فتعين الثاني وحينئذ ينحصر العلية في
ذلك الوصف واذا كان كذلك فينتفي الحكم بانتفاء ذلك الوصف لانتفاء المعلول عند انتفاء علته واذا
انتفى الحكم بانتفاء الوصف ثبت ان تعليق الحكم باحدى صفتي الذات يدل على نفي الحكم عما ليس له تلك الصفة
وهو المطلوب وعورض هذه الادلة بوجه قيل ما ذكرتم وان دل على ان تعليق الحكم باحدى صفتي الذات يدل
على نفي الحكم عما عدا المتصف بها لكن معنا ما ينفيه وهو انه لو دل التعليق باحدى صفتي الذات على نفي الحكم
عما عدا المذكور لدل عليه اما مطابقة او التزاما لان نفي الحكم عما عدا المذكور ان كان مدلول اللفظ كان دلالته
عليه مطابقة وان كان لازما للمدلول سواء كان جزءه او خارجا عنه كان دلالة اللفظ عليه التزاما وكلاهما منتف
اما المطابقة فلان اللفظ لم يوضع له والا لفهم منه كل احد واما الالتزام فلانتفاء شرطه وهو ثبوت الفهم
او اللزوم الذهني فان القائل يقول في سائمة الغنم زكاة فقد يغفل عن نفي الزكاة في المعلوفة فان قلت
ما المانع احتمال قسم اخر وهو ان يدل عليه اللفظ تضمنا قلت التضمن التزام لغوي لكون الجزء لازما للكل

والمراد فامتنا اللغوي فلا نسلم وبما في الجواب منه ان اللفظ دل على نفي الحكم عما عدا المذكور التزاما وبيان
اللزوم انه لما ثبت ان ترتب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم وثبت حصر العلية
لانتفاء غيرها بالاصل ثبت ان الوصف علة مساوية لذلك الحكم واذا ثبت ذلك لزم نفي الحكم عما عدا المذكور
لان انتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي لها وهو المطلوب اعترض عليه وقيل بان تعليق الحكم بالصفة
لو دل على نفي الحكم عما عدا المذكور لكان قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق دالا على جواز قتل الاولاد
عند عدم الخشية مع ان العقل لكنه ليس كذلك فبطل ما ذهبتم اليه قلنا هذه الصورة ليست من صور
المدعى لان المدعى ان تعليق الحكم بالصفة اذا لم يكن له فائدة اخرى يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور وههنا الصور
فائدة اخرى كما قررنا فلا يضرنا النقض بها **قال** وكذا التخصيص بالشرط مثل وان كن اولات
حمل فانفقوا عليهن مسقطا المشروط بانتفائه قيل تسميته ان حرف شرط اصطلاح **قلنا** الاصل عدم
النقل قيل يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل **قلنا** لا يكون الشرط حينئذ احدهما وهو غير المدعى قيل
ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ليس كذلك قلنا لا نسلم بل انتفاء الحرمة لامتناع الاكراه
اقول وكذا التخصيص بالشرط وهو ان تعلق الحكم على شيء بكلمة ان يدل على نفي الحكم عما انتفى عنه الشرط
مثل قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فانه يدل على عدم وجوب الانفاق عند عدم الحمل لما مر من
الدليل في مفهوم الصفة ويدل عليه لفظا وكان كلمة ان اذا دخلت على شيء جعلته شرطا باجماع اهل
العربية والمشروط ينتفي بانتفاء الشرط لان شرط الشيء عبارة عما يتوقف عليه ولا يتوقف عليه قيل عليه
بان تسميته كلمة ان حرف شرط اصطلاح للنحاة لا انها موضوعة للشرط بالمعنى المذكور لغة فيكون منقولا
عن موضوعها الاصلي ولا يفيد قلنا انها غير منقولة عن موضوعها الاصلي بل هي مستعملة فيه اذ الاصل عدم
النقل اعترض مرة اخرى وقيل سلمنا ان كلمة ان وضعت للشرط لكن لا نسلم انتفاء المشروط بانتفاء الشرط
وانما يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل يقوم مقامه قلنا في جوابه لو كان للشرط بدل يقوم مقامه فحينئذ
يكون الشرط احدهما اعني البدل او المبدل منه فالمفروض شرطا لم يكن شرطا وحينئذ اذا لم ينتف المشروط
بانتفائه لا يقدح في مدعانا وهو المراد بقوله وهو غير المدعى لان المدعى ان المشروط ينتفي بانتفاء
الشرط لا ان المشروط ينتفي بانتفاء غير الشرط حتى اذا لم ينتف يبطل مدعانا ثم عورض وقيل ما ذكرتم
وان دل على ان الحكم المعلق بالشرط يدل على نفي الحكم عما انتفى فيه الشرط ولكن معنا ما ينفيه فان قوله
تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا علق الحكم وهو النهي عن الاكراه على الشرط وهو ارادة
التحصن مع انه ليس كذلك اذ الاجماع جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن لان الاكراه على البغاء حرام سوا
اردن التحصن او لا قلنا في الجواب منه لا نسلم ان حرمة الاكراه لا تنتفي بانتفاء ارادة التحصن لانه
اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء وحينئذ ينتفي الاكراه على البغاء فلا يتعلق النهي به وفيه نظر
لانا لا نسلم انهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء لجواز ان لا يردن شيئا منهما سلمناه لكن لا يلزم
من امتناع الاكراه عدم تعلق النهي به لان النهي عن الشيء لا يستدعي وجوده وقال الفاضل الآمدي ولو غير

الجواب

الجواب بغير لطيف لابطال الحرمة بان الحرمة ثابتة قوله لو انتفت لحصل الجواز قلنا لا نسلم
الجواز اذ ذاك لكن البغاء حينئذ وامتناع الاكراه على المراد فيكون الانتفاء بامتناعه لا لحصول الجواز
لم يرد السؤال الاول **اقول** ولو غير اصل السؤال بغير لطيف كان نقول جاز انتفاء ارادة التحصن
لعدم ارادة شيء منهما وحينئذ يلزم جواز الاكراه عملا بمفهوم الشرط مع انه لا يجوز اصلا لم يتوجه الجواب
المذكور والاولى ان يقال في الجواب عن السؤال الاول ان التخصيص بهذا الشرط هنا خرج مخرج الغالب
لان الاكراه على الزنا انما يتفق غالبا حين من يريد التحصن فيكون للتخصيص فائدة اخرى وحينئذ لا يكون
دالا على المفهوم كما مر في مفهوم الصفة لان ذلك شرط في مفهوم المخالفة مطلقا او يقال لا نسلم ان الجواز
هنا ليس بثابت نظرا الى المفهوم وانما لم يثبت لحصول الاجماع المعارض له الراجح عليه وعن السؤال الثاني
ان النهي عن الشيء بعض جوانبه والا لكان النهي عنه عبثا لكونه غير مقدور **قال** السادسة
والتخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص **اقول** المختار عند المصنف تبعا للحاصل ان
التخصيص بالعدد لا يدل على عدم الحكم عن الزائد على ذلك العدد او الناقص عنه بمجرد العدد لان الاعداد ان
لم تتخالف بالحقيقة فان اشتراكها في حكم وان تخالفت فيها فكذلك لان المتخالفين قد تشتركان في حكم والحق
التفصيل وهو ان يقال العدد الذي علق به الحكم اما ان يكون علة لذلك الحكم او لا فان كان علة له فالتعليق
به يدل على ثبوت ذلك الحكم في الزائد عليه لكون العلة وهو ذلك العدد موجودا في الزائد دون الناقص عنه
كقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فان القلتين علة لاندفاع النجاسة فان زاد على القلتين
يطهر ايضا وان نقص فلا وان لم يكن العدد علة لذلك الحكم فان كان حظرا كتحريم جلد الزاني الزائد على المائة
او كراهة ككراهة غسل اعضاء الوضوء اربع مرات دل على التحريم والكراهة فيما فوقه دون ما دونه وان كان
اما بالوجوب كخمس صلوات او اباحة كاباحة نكاح اربع زوجات او ندب كالتصدق بدينار في وطء الحائض
دل على ثبوت مثله في الناقص دون الزائد **قال** الخامسة النص اما ان يستقل بافادة الحكم او لا
والمقارن له اما نص اخر مثل دلالة قوله تعالى افعصيت امري مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم على ان تارك الامر يستحق النار وكذا قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله تعالى حولين
كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر او اجماع كالدال على ان الخالة بمثابة الخال
في الارث اذا دل النص عليه **اقول** قد عرفت في صدر الفصل ان الخطاب الوارد من الشرع اما ان
يستقل بافادة الحكم وقد مر البحث في كيفية دلالته او لا يستقل بالافادة بل يحتاج الى مقارن يضم اليه
حتى يفيد حكما وحينئذ فالمقارن له اما دليل او قرينة حالية تشهد لحال المتكلم والاول اما نص او اجماع او
قياس والنص المقارن للنص الاخر اما ان يكون بحيث يدل كل منهما على مقدمة من مقدمتي الدليل مثل دلالة
قوله تعالى افعصيت امري مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم على ان تارك الامر يستحق النار
فان قوله افعصيت امري يدل على مقدمة وهي ان تارك الامر عاص وقوله ومن يعص الله يدل على مقدمة اخرى
وهي ان كل عاص يستحق النار وهما ينتجان هذا المطلوب او يكون احد النصين دالا على ثبوت الحكم والاخر
دالا على ثبوت بعض ذلك الحكم لاحدهما فقط فيوجب القطع بان باقي الحكم ثابت للثاني مثل دلالة قوله تعالى

وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة
على ان مدة الحمل ستة اشهر فان قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا يدل على ان مدة الشيئين هما الحمل
والرضاع ثلاثون شهرا وقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة يدل على ان
بعض هذه المدة وهي اربعة وعشرون شهرا هي حولين كاملين انما هي مدة الرضاع فوجب الحكم بان باقي
المدة وهي ستة اشهر مدة للحمل واما الاجماع المقارن للنص فهو دلالة على شيء كدلالة ما دل على ارث الخال
من النص نحو قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله مع الاجماع الدال على ان الخال بمنزلة
الخال في النسبة الى الميت فيكون كل منهما فرعا لاصل اصل المنسب على ارث الخالة واما القياس المقارن للنص
في الدلالة فمثل دلالة النص الدال على حرمة الربا في البر مع القياس الدال على ان التفاح بمنزلته على الحكم حرمة
الربا في التفاح واما النص الذي قرنته حاله كشهادة حال المتكلم مثل دلالة قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان
فما فوقهما جماعة مع شهادة حال المتكلم وهو انه عليه السلام بعث لبيان الاحكام الشرعية دون اللغوية
على ان المراد منه بيان الحكم في السفر دون بيان اقل الجمع **قال** الباب الثاني في الاوامر
والنواهي وفيه فصول الاول في لفظ الامر وفيه مسائل الاولى انه حقيقة في القول الطالب للفعل واعتبرت
المعتزلة العلو وابو الحسين الاستعلا ويفسدهما قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون وليس حقيقة في غيره
دفعا للاشتراك وقال بعض الفقهاء انه مشترك بينه وبين الفعل لانه يطلق عليه مثل وما امرنا وما امر فرعون برشيد
والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا المراد الشأن مجازا قال البصري اذا قيل امر فلان تردد بين
القول والفعل والشيء والصفة والشأن وهو اية الاشتراك قلنا لا بل يتبادر القول **اقول**
الباب الثاني في المباحث المتعلقة بالاوامر والنواهي وفي هذا الباب فصول لان البحث فيه اما ان يكون
عن الامر او عن النهي وما يكون بحثا عن الامر اما ان يكون بحثا عن مدلول اللفظ او مدلول صيغته فلذلك كانت
الفصول الباحثة عن الاوامر والنواهي ثلاثة الفصل الاول في بيان مدلول لفظ الامر اتفقوا على انه حقيقة
في القول الطالب للفعل ثم اختلفوا فقال بعضهم مفهوم الامر هذا فقط سواء صدر ممن هو اعلى رتبة من المطلوب
منه او ممن هو ادنى رتبة منه او مساو به في الرتبة واختار المصنف هو هذا واعتبر المعتزلة قيد العلو
في ماهية الامر لانهم قالوا الامر يجب ان يكون اعلى رتبة من المامور حتى يسمى القول الطالب امرا محتجين باستقباح
العرف قول القائل امرت الامير واستحسان قوله سالته ولولا اعتبار علو الرتبة لما كان كذلك واعتبر ابو
الحسين البصري قيد الاستعلاء في تعريفه اي يجب ان يعد الامر نفسه اعلى رتبة من المامور وان لم يكن هو اعلى
رتبة من الغير لو قال على سبيل الخضوع افعل لما قيل انه امره ولو قال من هو ادنى رتبة منه له افعل على سبيل
الاستعلاء قيل انه امره فعلم بان مدار الامر على اعتبار الاستعلاء واحتج المصنف على ما اختاره بان اعتبار
الشرطين فاسد لقوله تعالى حكاية عن فرعون حين استشار قومه ماذا تامرون فانه اطلق الامر على القول
الطالب للفعل الصادر عن قوم فرعون بلا علو لان فرعون كان اعلى رتبة منهم ولا استعلاء لانه كان يدعي الالهية
واذا ثبت كون الامر حقيقة في القول المخصوص لا يكون حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فان قيل
لو لم يكن حقيقة في الغير لكان مجازا وهو ايضا خلاف الاصل قلنا سلمناه لكن المجاز خير من الاشتراك لما

عرفت

عرفت وذهب بعض الفقهاء الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والفعل لكونه حقيقة في الفعل
ايضا لان الامر يطلق على الفعل مثل قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر اي فعلنا وقوله وما امر
فرعون برشيد اي فعله والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا في الجواب عنه انه لما بطل كونه حقيقة في غير
القول المخصوص فاذا اطلق على الفعل كان مجازا فانا نريد بلفظ الامر في الايتين الشأن مجازا لا ان المراد
منه في الاية الاولى لو كان هو الفعل يلزم الفساد اعقابه وحدوث كل شيء دفعة كلمح بالبصر وهو
باطل فوجب صرفه عنه وحينئذ جاز ان يكون المراد الشأن ومعناها ان شاننا في شيء واحد وهو انا
اذا اردنا شيئا ان نقول له كن فيكون وحمل الامر على الشان في الاية الثانية هو القول لما تقدم اشتمل [illegible]
بالنسبة الى الفعل قال الامام في المحصول والاظهر ان المراد من لفظ الامر في الاية الثانية هو القول لما تقدم
من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به ثم قال وما امر فرعون برشيد قال ابو الحسين
البصري لفظ الامر مشترك بين معان خمسة القول المخصوص والفعل والشيء والصفة والشان
لانه اذا اطلق لفظ الامر عن تقييد بالمخصص باحد الامور الخمسة وقيل امر فلان تردد الذهن
وتوقف ولم يدر اي هذه الامور اريد فاذا قيد بشيء من المخصصات وقيل امر بالصلاة او فعل امرا
او تحرك لامر او ساد لامر او امره مستقيم عقل من الاول القول ومن الثاني الفعل ومن الثالث
الشيء ومن الرابع الصفة ومن الخامس الشان وتردد الذهن عند سماع لفظ بدون القرينة في معانيها
علامة اشتراكه بينها قلنا في الجواب عنه لا نسلم تردد الذهن عند اطلاقه مطلقا بل يتبادر القول
المخصوص الى الفهم حينئذ قال الخنجي ولقائل ان يقول هذا المنع يبطل هذه الخاصة للمشترك
لاطراده في كل مشترك وجوابه منع اطراد المنع فان من المشتركات ما لا يمكن دعوى تبادر احد
معانيه كالجون والقرء مثلا **قال** المسئلة الثانية الطلب بديهي التصور وهو غير العبارات
المختلفة والارادة خلافا للمعتزلة لنا ان ايمان الكافر مامور به وليس بمراد لما عرفت وان الممهد
لعذره في ضرب عبده يامره ولا يريد واعترف ابو علي وابنه بالتغاير وشرطا الارادة
في الدلالة لتتميز عن التهديد قلنا كونه مجازا كاف **اقول** المسئلة الثانية في بيان
ماهية الطلب وانما احتاج اليها لانه لما اخذه في تعريف الامر اراد بيان حقيقته فقال الطلب
بديهي التصور اذ كل احد ممن لم يمارس الحدود والرسوم يدرك التفرقة بين طلب الفعل
وطلب الترك بالبداهة بدليل انه يامر في مقام الامر وينهى في مقام النهي فلولا ان ماهية الطلب
بديهية لما تاتى منه ذلك والطلب ليس بنفس العبارات والصيغ لان الطلب حقيقة واحدة لا تختلف
باختلاف الامم والنواحي والصيغ والعبارات تختلف باختلافها ولذا الطلب غير الارادة خلافا
للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان ماهية الطلب هي ارادة المامور به لنا على ان الطلب غير الارادة
وجهان الاول ان ايمان الكافر مامور به بالاجماع وليس بمراد لما عرفت في مسئلة التكليف بالمحال
ان الله اخبر عن ابي لهب بانه لا يؤمن فيكون ايمانه معلوم اللاوقوع فلا يكون مرادا اذ يستحيل ارادة ما
علم استحالته واذا كان ايمانه مامورا به وليس بمراد فلا يكون الامر نفس الارادة وفيه نظر لان للمعتزلة

ان يقولوا يستحيل الطلب ثم علم استحالته الثاني ان الممهد لعذره في ضرب عبده بانه لا يمتثل
امره اذا اراد اظهار عصيان العبد يامره بفعل بحضرة من يلومه في ذلك ولا يريد منه ذلك حذرا من
اللوم وفيه نظر لان هذه الصورة تدل على استعمال صيغة الامر فيما لا يراد المامور به ولا تدل على وقوع الطلب
بدون الارادة اذ امكان الطلب فيها ممنوع واعلم ان هذين الوجهين لا يدلان على الغاية سوى الدلالة على
عدم اشتراط الامر بالارادة اذ لو كانت شرطا للامر امتنع وجوده بدونها لامتناع وجود المشروط بدون
الشرط لكن الوجهين دلا على وقوع الامر بدون الارادة فلم يكن شرطا له واعترف ابو علي الجبائي وابنه
ابو هاشم بالتغاير بين مفهوم الامر ومفهوم الارادة لكنهما شرطا الارادة في دلالة صيغة الامر على
الطلب وقالا صيغة الامر كما ترد للطلب ترد للتهديد ايضا كما سيجي مثاله فلابد من مميز احدهما عن
الاخر ولا مميز الا الارادة لكون المامور به مرادا في الطلب غير مراد في التهديد وفساد الجواب عنه ان
دلالة الالفاظ على معانيها انما هي بحسب وضع اللفظ لها وحينئذ كون صيغة الامر مجازا في التهديد
حقيقة في الطلب كاف في الفرق بينهما فوجب عند الاطلاق مطلقا حملها على الحقيقة وهو الطلب قال
الفصل الثاني في صيغته وفيه مسايل الاولى ان صيغة افعل ترد لستة عشر معنى الاول الايجاب مثل
واقيموا الصلاة الثاني الندب فكاتبوهم ومنه كل مما يليك الثالث الارشاد واستشهدوا الرابع
الاباحة كلوا الخامس التهديد اعملوا ما شئتم ومنه قل تمتعوا السادس الامتنان كلوا مما رزقكم الله
السابع الاكرام ادخلوها بسلام الثامن التسخير كونوا قردة التاسع التعجيز فاتوا بسورة العاشر
الاهانة ذق انك الحادي عشر التسوية اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعا اللهم اغفر لي
الثالث عشر التمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر الاحتقار القوا
الخامس عشر التكوين كن فيكون السادس عشر الخبر فاصنع ما شئت وعكسه والوالدات يرضعن ولا تنكح
المراة المراة اقول الفصل الثاني في بيان مدلول صيغة الامر حقيقة ومجازا قال
الاصوليون صيغة افعل ترد على ستة عشر وجها لانضمام قراين تدل عليها الاول الايجاب كقوله اقيموا الصلاة
فان قوله اقيموا يفيد الايجاب ولا يحتاج في افادته الى قرينة لانه حقيقة في الايجاب كما سيجي الثاني الندب
كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واتوهم من مال الله الذي اتاكم فان كل واحد من الكتابة
وايتا المال لما كان مقتضيا للثواب غير مستلزم تركه للعقاب كان مندوبا ويقرب منه التاديب
كقوله لابن عباس كل مما يليك فان الادب مندوب اليه الثالث الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا
فان الله تعالى ارشد العباد عند المداينة الى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم والفرق بين الندب والارشاد
ان الندب لثواب الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا اذ لا ينقص الثواب بترك الاشهاد في المداينات ولا
يزيد بفعله الرابع الاباحة كقوله تعالى كلوا واشربوا فان الاكل والشرب مباحان لكن يجب ان
يكون الاباحة معلومة من غير هذا اللفظ حتى يكون قرينة لحمله على الاباحة الخامس التهديد كقوله تعالى
اعملوا ما شئتم فانه يفهم بالقرينة انه مذكور في معرض التهديد ويقرب منه الانذار كقوله تعالى قل
تمتع بكفرك قليلا انك من اصحاب النار فان الجمهور بالتهديد التخويف والانذار الابلاغ ولا يكون الا مع

التخويف

التخويف فالانذار هو ابلاغ التخويف فقوله تعالى قل تمتع بكفرك امر بالابلاغ فيكون امرا بالانذار
بمعنى التهديد فانه من التخويف السادس الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله فان المراد من
قوله مما رزقكم الله بالامر قرينة الامتنان على العباد السابع الاكرام للمامور كقوله تعالى ادخلوها
بسلام امنين فان ضم السلامة والامن عند الامر بدخول الجنة قرينة لكونها للاكرام الثامن التسخير
كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين لانه تعالى انما خاطبهم بذلك في معرض تبديلهم التاسع
التعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة لعجزهم بطلب المعارضة عن الاتيان بمثله العاشر
الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم اذ فهم بالقرينة انه مذكور في معرض
الاهانة الحادي عشر التسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا فانه اراد به التسوية
في عدم النفع بين الصبر وعدمه الثاني عشر كقول الداعي اللهم اغفر لي وهذا ظاهر الثالث عشر
التمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي واعلم ان الانجلاء الليل الطويل وان كان
مرجوا لم يقل ان الامر في هذه الصورة للترجي بل انما قال انه للتمني للطيفة بيانها وهي ان
المحب الساهر المتالم مع النجوم من غرامه الشوق لما عد الليل الطويل مستحيل الانجلا كما
قيل وليل المحب بلا اخر لم يرج الانجلاء والا انه تمناه لكونه مستحيلا بحسب ظنه واعتقاده
الرابع عشر الاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون فاستعمله في معرض احتقار سحر
السحرة في مقابلة المعجزة الخامس عشر التكوين وهو الايجاد كقوله تعالى كن فيكون
السادس عشر وروده بمعنى الخبر حيث يكون مقصود المتلفظ بالامر تعريف المخاطب
ثبوت المخبر به للمخبر عنه كقوله عليه الصلاة والسلام اذا لم تستحي فاصنع ما شئت
معناه صنعت ما شئت وقد يرد عكسه اي الخبر بمعنى الامر كقوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن معناه ليرضعن والعلاقة في هذا المجاز مشابهة احدهما الاخر في الدلالة
على وجود الفعل وقد يرد الخبر بمعنى النهي نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة المراة اي
لا تنكح المراة المراة بمعنى نهي والعلاقة فيه ايضا المشابهة وهي دلالة كل منهما على عدم الفعل
واعلم ان مجي الخبر بمعنى الامر والنهي لا تعلق له بالمقصود الذي هو بيان مدلولات صيغة الامر
لكنه انما ذكره لان الكلام انجر اليه واما صيغة النهي وهي قوله لا تفعل فقد ترد على ثمانية اوجه
الاول التحريم كقوله تعالى لا تاكلوا الربا الثاني الكراهة كقوله عليه الصلاة والسلام لعائشة
في الماء المشمس لا تفعلي الثالث التحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الرابع بيان العاقبة
كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون الخامس الدعا كقوله صلى الله عليه
وسلم لا تكلنا الى انفسنا طرفة عين السادس الياس كقوله تعالى لا تعتذروا السابع
الارشاد كقوله تعالى لا تسالوا عن اشيا الثامن التسلية كقوله تعالى لا تحزن
قال المسئلة الثانية انه حقيقة في الوجوب مجاز في البواقي وقال ابو هاشم انه

الدعا

للندب وقيل للاباحة وقيل مشترك بين الوجوب والندب وقيل للقدر المشترك بينهما
وقيل لاحدهما ولا نعرفه وهو قول الحجة وقيل مشترك بين الثلاثة وقيل بين الخمسة اقول
المسألة الثانية في ان صيغة افعل موضوعة لاي معنى من المعاني الستة عشر فنقول اتفق الاصوليون
على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان خصوصية التسخير والتعجيز والتسوية
مثلا غير مستفادة من مجرد الصيغة بل من القرائن المنضمة الى كل واحد منها وانما الذي وقع
فيه الخلاف امور خمسة الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم اذا عرفت هذا
فنقول اختلف الاصوليون في ذلك على ثمانية مذاهب الاول انها حقيقة في الوجوب مجاز
في الباقي وعبر الامام في المحصول عن هذا المذهب بقوله الحق عندنا ان لفظ افعل حقيقة في الرجحان
المانع من النقيض وهو غير واف بالمقصود فان هذا المعنى مشترك بين الوجوب والتحريم فليس
نصا في المدعى الثاني ما قال ابو هاشم ان لفظ افعل موضوع للندب واستعماله في الباقي
بطريق المجاز الثالث ما قيل انه موضوع للاباحة وفي الباقي مجاز الرابع ما قيل
انه مشترك بين الوجوب والندب اشتراك لفظ العين بين مدلولاته الخامس ما قيل
انه موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو ترجيح الفعل على الترك السادس
ما قيل انه موضوع لاحدهما ولا نعرف ذلك الواحد ونسبه المصنف الى الغزالي لكن الامام
نقل هذه العبارة وقالوا انها حقيقة اما في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا
بالاشتراك لكنا لا ندري انه ما هو الحق من هذه الاقسام فلا جرم توقفنا في الكل وهو قول
الغزالي وبين الكلامين فرق ظاهر وكلام المحصول يوافق كلام المستصفى فانه قال هذه
العبارة فيه وقد ذهب ذاهبون الى انه وضع لفظ للوجوب وقال قوم بل للندب وقال قوم
نتوقف فيه ثم منهم من قال هو مشترك كلفظ العين ومنهم من قال لا ندري ايضا انه مشترك
او وضع لاحدهما واستعمل في الباقي مجازا والمختار انه نتوقف فيه فهذه عبارته السابع
ما قيل انه مشترك بين الثلاثة اي موضوع للوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي
الثامن ما قيل انه مشترك بين الخمسة اي موضوع للاحكام الخمسة فهذه هي المذاهب
واعلم ان المذهب الثامن ليس من المعاني الستة عشر فانه لم يذكر فيها ورود الصيغة
للتحريم والكراهة لا يتحمل بان يقال في الامر الوارد للتهديد او الانذار اشعار بالتحريم
او الكراهة قال لنا وجوه الاول قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
ذم على ترك المأمور فيكون واجبا اقول لنا على ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب
مجاز في الباقي حجج وجوه الوجه الاول ان قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
يدل على ان الله تعالى ذم ابليس على ترك المأمور به فيكون واجبا اما انه تعالى ذم ابليس
على الترك فلقوله ما منعك ان لا تسجد بصيغة الاستفهام فاما ان يكون للاستفهام او

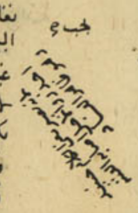
في المحصول ثم

للتوبيخ

للتوبيخ والذم والاول باطل اذ الاستفهام على الله تعالى محال فتعين الثاني وهو كونه للذم والتوبيخ
واذا كان كذلك كان الامر للوجوب اذ لا نعني بالوجوب سوى استحقاق تاركه الذم قال
الثاني قوله تعالى اركعوا لا يركعون قيل ذم على التكذيب قلنا الظاهر ان الذم للترك والويل
للتكذيب قيل لعل قرينة اوجبت الذم قلنا رتب الذم على مجرد افعل اقول الوجه
الثاني التمسك بقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ويل يومئذ للمكذبين وجه الاستدلال به
ان المراد بالركوع هاهنا الصلاة فالمراد ان الله تعالى ذمهم على ترك الصلاة بعد الامر بها اذ
المراد بلا يركعون ليس هو الاخبار فان ذلك معلوم بل هو الذم على الترك فيكون للوجوب كما مر في
الوجه الاول فان قيل لا يجوز ان يكون الذم للتكذيب وهو عدم اعتقاد حقية الامر لا الترك
لانه رتب العذاب على التكذيب في قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين اذ لم يقل ويل يومئذ للتاركين
للركوع قلنا في الجواب عنه ان ظاهر الاية يقتضي ان الذم لترك الامر لقوله لا يركعون الدال
على الذم على قوله تعالى اركعوا وان الويل انما هو للتكذيب وهو ظاهر فان قيل الامر قد يرد للوجوب
اذا كان معه قرينة دالة عليه فلعل في صورة قوله واذا قيل لهم اركعوا قرينة اوجبت الوجوب
فلذلك ذمهم على الترك ولا يلزم من ذلك ان يكون مجرد الامر للوجوب الذي هو محل النزاع
قلنا في الجواب عنه انه رتب الذم على مجرد ترك افعل اي مجرد ترك الامر لما قيل لهم
اركعوا فدل على ان منشأ الذم هذا القدر لا القرينة قال الثالث تارك الامر مخالف
له كما ان الآتي به موافق والمخالف على صدد العذاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم قيل الموافقة اعتقاد حقية الامر والمخالفة
اعتقاد فساده قلنا ذلك لدليل الامر لا له قيل الفاعل ضميره والذين مفعول قلنا الاضمار
خلاف الاصل ومع هذا فلا بد له من مرجع قيل الذين يتسللون قلنا هم المخالفون
فكيف يؤمرون بالحذر عن انفسهم وان سلم فيضيع قوله ان تصيبهم قيل فليحذر لا يوجب
قلنا يحسن وهو دليل قيام المقتضي قيل عن امره قلنا عام لجواز الاستثناء
اقول الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الامر للوجوب هو ان تارك المأمور به مخالف
للامر لان المخالفة تقابل الموافقة ولان الآتي بالمأمور به موافق له بدليل ان هذا العبد اذا
امتثل امر سيده حسن ان يقال ان هذا العبد وافق امر سيده فكذا التارك للامر
مخالف له والمخالف للامر على صدد العذاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان الله تعالى امر المخالف بالحذر عن العذاب والامر
بالحذر عن العذاب انما يحسن بعد قيام المقتضي لنزول العذاب فدل على ان المخالف
لامر الله وامر رسوله بصدد العذاب وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان تارك المأمور
به مخالف للامر قوله لان الآتي بالامر موافق له اذ موافقة الامر هي الاتيان بالمأمور به قلنا

ترك لم

لا نسلم ذلك فان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيته بان يعترف بكون الامر حقا واجب
القبول واذا كان كذلك كان مخالفة الامر حينئذ عبارة عن اعتقاد فساده بان ينكر كونه حقا
واجب القبول لا عن ترك المامور به فلا يلزم ما ذكرتم قلنا في الجواب عنه ان مخالفة الامر عبارة
عن ترك المامور به وقد مر للشارح عليه اما اعتقاد حقية الامر فذلك موافقة لدليل الامر لانه
فان موافقة الشيء عبارة عن ما يستلزم تقرير مقتضاه فاذا دل الدليل على حقية الامر كان اعتقاد
حقيته تقريرا لمقتضاه فان قيل سلمنا ان الموافق للامر هو الاتي بالمامور به وان المخالف للامر هو
التارك له لكن لا نسلم ان المخالف للامر في صدد العذاب واما الاية التي تمسكتم بها فلا تدل على امر
مخالف الامر بالحذر عن العذاب بل جاز ان يكون المراد منها الامر بالحذر عن مخالف الامر لان فاعل
قوله فليحذر ضمير وقوله الذين يخالفون مفعول ليحذر لا فاعل له وحينئذ يكون معنا ما ذكرنا
لا ما ذكرتم قلنا في الجواب عنه اضمار الفاعل مع وجود ما يصلح ان يكون فاعلا خلاف الاصل وثم
الاضمار لا يصح الكلام ايضا اذ لا بد للضمير من مرجع لكن لم يتقدم ذكر ما يصلح ان يكون مرجعا
للضمير فان قيل المرجع هو ما تقدم ذكره وهو قوله الذين يتسللون منكم لواذا قلنا في الجواب
عنه المتسللون لواذا هم الذين يخالفون للامر فلو امروا بالحذر عن المخالفين لكانوا قد امروا بالحذر
عن انفسهم وهو غير جائز ولو سلم ان المراد من الاية الامر بالحذر عن مخالفي الامر لصار التقدير
فليحذر المتسللون لواذا عن الذين يخالفون عن امره وحينئذ يضيع قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم لكون فليحذر ليس من الافعال المتعدية الى مفعولين على ان الواجب حينئذ ان يقول
تعالى فليحذروا بصيغة الجمع دون المفرد لان المتقدم ذكر مرجع وهم المتسللون فالضمير الراجع
اليهم ان يكون ضمير جمع لا ضمير مفرد **قال** الخنجي ولقائل ان يقول هذا الجواب الاخير
غير سديد لانه من الجائز ان يجعل ان تصيبهم فتنة مفعولا لاجله والحق ان هذا الكلام غير سديد
لان قوله ان تصيبهم لا يجوز ان يكون مفعولا له لقوله فليحذر لان المفعول له علة للفعل ولا يجوز ان
يكون اصابة الفتنة علة للحذر لاستحالة اجتماعها معه ووجوب اجتماع الفعل مع علته
ولا المخالفون عن امره لانهم ما خالفوا الامر لاجل الاصابة لان المفعول له غرض الفاعل على الفعل
والمخالفون للامر ليس غرضهم من المخالفة اصابة الفتنة فبطل القول بكونه مفعولا له فان قيل
سلمنا ان المخالفين للامر مامورون بالحذر عن العذاب ولكن لم قلتم بان المامور بالحذر يجب عليه
الحذر وانما يجب ان لو كان الامر وهو قوله فليحذر للوجوب وهو ممنوع اذ هو اول المسئلة
قلنا في الجواب عنه نحن لا ندعي وجوب الحذر بل ندعي حسن الحذر لان هذا الامر وان لم
يدل على الوجوب لكنه لا اقل من ان يدل على الجواز ولا بد في جواز الحذر من دليل قيام
مقتضيه اذ جواز الحذر عن الشيء مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي
لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا عما لم يوجد هو ولا مقتضيه وذلك سفه وعبث فلا



يجوز

يجوز وروده الامر به وفيه نظر لان جواز الحذر عن شيء مشروط بجواز وجود ما يقتضي
وقوعه لا بوجوده فان العاقل كثيرا ما يحترز عما يجوز وجوده سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون
الامر هنا للكراهة او للحرمة بناء على القول باشتراكه بين الحسنة ولا يحسن الحذر لما عرفت
من تفسير الحسن فان قيل سلمنا جميع المقدمات لكن لا يلزم منه ان يكون كل امر للوجوب
الذي هو لازم للمدعي وهو ان الامر حقيقة في الوجوب لان قوله عن امره لفظ مفرد والمفرد
لا يعم لما سيجي فلا يلزم منه الا كون بعض احاد الامر للوجوب قلنا في الجواب عنه انه عام لان
جواز الاستثناء منه اذ يصح ان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا مخالفة الامر الفلاني
واذا جاز الاستثناء منه كان عاما لما سيجي من ان معيار العموم جواز الاستثناء **قال**
الرابع ان تارك الامر عاص لقوله تعالى افعصيت امري لا يعصون الله ما امرهم والعاصي يستحق
النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا قيل لو كان العصيان
ترك الامر لتكرر قوله ويفعلون ما يؤمرون قلنا الاول ماض او حال والثاني مستقبل
قيل المراد الكفار لقرينة الخلود قلنا المراد المكث الطويل **اقول** الوجه الرابع من
الوجوه الدالة على ان الامر للوجوب هو ان تارك المامور به عاص لان العصيان عبارة عن
ترك المامور به لقوله تعالى لابليس بعد ما ترك الامر افعصيت امري اي تركته
وقوله في صفة الملائكة لا يعصون الله ما امرهم اي لا يتركونه والعاصي يستحق النار لقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا ويلزم من هاتين المقدمتين
ان تارك الامر يستحق النار فيكون للوجوب اذ لا نعني بكون الامر للوجوب الا استحقاق
تاركه النار واعلم ان هاتين المقدمتين كما دلتا على ان تارك الامر عاص دلتا على ان ابليس
ما كان من الملائكة وهو ظاهر فان قيل لا نسلم ان تارك الامر عاص قولكم ان العصيان
عبارة عن ترك الامر قلنا لا نسلم فانه لو كان العصيان عبارة عن ترك الامر لزم
التكرار في قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون اذ يكون حينئذ معنى
قوله لا يعصون الله لا يتركون ما امرهم به اي يفعلون ما امروا به فيكون تكرارا لقوله ويفعلون
ما يؤمرون قلنا في الجواب عنه لا نسلم لزوم التكرار اذ معنى الاية لا يعصون الله ما امرهم
به في الماضي او الحال ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل فاذا لا تكرار فان قيل المراد بقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله الكفار لا تارك الامر لقرينة الخلود فان المؤمن العاصي لا يخلد
في النار لما ثبت في اصول الدين قلنا في الجواب عنه ان المراد بالخلود المكث الطويل لا الدوام
كما يقال حبس فلان حبسا مخلدا ويراد به طول المكث **قال** الخامس انه عليه السلام
احتج لذم ابي سعيد الخدري على ترك استجابته وهو يصلي بقوله تعالى استجيبوا
لله وللرسول اذا دعاكم **اقول** الوجه الخامس من الوجوه الدالة على ان الامر للوجوب

انه عليه السلام دعا ابا سعيد الخدري حال كونه في الصلاة فلم يجبه لانه كان في الصلاة
فقال عليه السلام ما منعك من الاستجابة وقد سمعت قوله استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم
فذم عليه السلام ابا سعيد الخدري بقوله ما منعك ان تستجيب اذ هذا السؤال ليس
لطلب الفهم العذر اذ لا حاجة اليه فان الصلاة عذر لترك الكلام بل هو للذم والتوبيخ لترك
المامور به وهو الاستجابة بدليل انه عليه السلام احتج عليه لذمه بقوله استجيبوا لله وللرسول
اذا دعاكم فاذا كان ترك الامر موجبا للذم وخصوصا عند حصول عذر تركه كان للوجوب
لا محالة اذ لا نعني بكونه للوجوب سوى ذلك وفيه نظر لان الوجوب في هذه الصورة مستفاد
من القرينة وهو قوله اذا دعاكم لا من مجرد استجيبوا واعلم ان كتب الحديث نطقت
بان المصلي التارك للاستجابة كان ابا سعيد ابن المعلى هكذا جاء في جامع الاصول في الفصل
الثاني من الكتاب الاول في الفضائل وفي غيره من كتب الحديث **قال** احتج ابو هاشم
بان الفارق بين السؤال والامر هو الرتبة والسؤال للندب فكذا الامر قلنا السؤال
ايجاب وانه لم يتحقق **اقول** لما فرغ من المذهب المختار وبيان الوجوه الدالة عليه
شرع في حجج المخالفين على ما ذهبوا اليه والجواب عنها فقال احتج ابو هاشم على ان
صيغة الامر موضوعة للندب بان الاجماع منعقد على ان الفارق بين السؤال والامر
هو الرتبة فان القول المخصوص ان صدر عن المتصف بالعلو يسمى امرا وان صدر عمن اتصف
بضده يسمى سؤالا والسؤال للندب اتفاقا فكذا الامر اذ لو كان لغير الندب كالوجوب
مثلا لكان بينهما فارق سوى الرتبة وهو منتف اجماعا قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان
الامر لو كان للوجوب لكان بين الامر والسؤال فارق سوى الرتبة وانما يلزم ذلك
ان لو لم يكن السؤال ايجابا بل هو ايجاب الا انه لا يتحقق في السؤال عنه اذ لا يلزمه القبول من
السائل **قال** وبان الصيغة لما استعملت فيهما والاشتراك والمجاز خلاف الاصل
فيكون حقيقة في القدر المشترك قلنا يجب المصير الى المجاز لما بينا من الدليل **اقول**
احتج القائل بان الصيغة حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو رجحان
الفعل على الترك بان الصيغة استعملت فيهما اي في الوجوب والندب اذ صيغة الامر وردت
للوجوب تارة كقوله تعالى اقيموا الصلاة واخرى للندب كقوله تعالى فكاتبوهم فلو كانت
حقيقة في كل واحد منهما يلزم الاشتراك ولو كانت حقيقة في احدهما فقط يلزم المجاز لكن
المجاز والاشتراك خلاف الاصل فلا يكون حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما فيكون
حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو المطلوب وعلم من هذا التقرير بطلان توهم القائل
بالاشتراك اما بين الوجوب والندب فقط او بينهما وبين الاباحة فقط او بين الاحكام الخمسة
محتجا بان الاصل في الاطلاق الحقيقة لان القول باحد هذه المذاهب قول بالاشتراك

الذي هو على خلاف الاصل فيبطل القول به ولذلك لم يتعرض المصنف لهذه المذاهب وان اورد ما
في اول المسألة عند تقرير الاقوال وزعم الخنجي ان هذا دليل ثان على مذهب ابي هاشم وقرره
على هذا الوجه وهو ان الصيغة لما استعملت فيهما كما في المثالين المذكورين فلم يمكن ان يكون حقيقة
في كل واحد منهما لخصوصه او في احدهما فقط والا يلزم الاشتراك والمجاز وكلاهما على خلاف
الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو رجحان الفعل وجواز الترك معلوم بالاصل
ورجحان الفعل مع جواز الترك هو الندب وهذا الكلام باطل لوجوه الاول انها
لو كانت حقيقة في الندب لم يكن حقيقة في الوجوب وكانت مجازا فيه فكان الدليل منافيا للدليل
الاول من جملة مقدماته انها ليست مجازا في الوجوب الثاني انها لو كانت حقيقة في الندب لم يكن
حقيقة في القدر المشترك بينهما اذ المشترك بينهما رجحان الفعل من غير التعرض لجواز الترك
ولعدمه وحينئذ يكون مخالفا للنص اذ نص فيه على انه حقيقة في القدر المشترك بينهما الثالث
انه لو كان هذا دليلا اخر على كونه حقيقة في الندب لكان المذهب القائل بانها حقيقة في القدر
المشترك متروكا وقد اورده في اول المسألة بل المراد منه هذا المذهب الا انه سقط من قلم
الناسخ كلمة غير اي احتج غير ابي هاشم فان قلت ان المصنف اورد المذهب القائل بانها
حقيقة في الاباحة في اول المسألة مع انه لم يتعرض له هاهنا فجاز ان يكون المذهب القائل
بانها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب متروكا ايضا مع كونه مورودا في
اول المسألة قلت لما وجدنا محملا عليه ويطابقه دليلا ومدلولا تعين كون المراد منه هذا
المذهب فلا معنى لحمله على ما لا يطابقه اصلا كما عرفت ولعل الخنجي انما توهم انه دليل
ثان على مذهب ابي هاشم لعدم ذكر المحتج فزعم ان قوله وبان الصيغة عطف على بان في قوله
احتج ابو هاشم بان وهو غير سديد فان قوله بعد هذا وبان نعرف مفهومها اشارة
الى مذهب التوقف كما صرح هو بذلك مع ان المحتج ايضا غير مذكور فيه وان ظاهره
مشعر بالعطف ايضا قلنا في الجواب عن هذه الحجة انا نختار انها حقيقة في احدهما
فقط وهو الوجوب قوله يلزم المجاز وهو خلاف الاصل قلنا قد يترك الاصل
ويصار الى ما هو خلافه لدليل يقتضي ذلك وحينئذ يجب المصير هاهنا الى المجاز
لما بينا من الادلة الخمسة الدالة على كونها حقيقة في الوجوب **قال** وبان نعرف
مفهومها لا يمكن بالعقل ولا بالنقل لانه لم يتواتر والاحاد لا تفيد القطع قلنا المسألة
وسيلة الى العمل فيكفيها الظن وايضا فيعرف بتركيب عقلي من مقدمات نقلية كما سبق
اقول هذا اشارة الى مذهب الغزالي وهو مذهب التوقف وحجته عليه
وتقريرها ان الحكم بكون الصيغة حقيقة في احدهما على التعيين موقوف على تعرف
مفهومها قطعا وذلك ظاهر لكن تعرف مفهوم الامر على سبيل القطع غير ممكن اذ

(في الهامش: لفظة)

طريق معرفته إما العقل وهو باطل إذ لا مجال للعقل في معرفة اللغات وإما النقل وهو أيضا باطل
لأن نقل كون الأمر حقيقة في أحدهما على التعيين لم يتواتر وإلا لكان مفهوم الأمر معلوما قطعا وحينئذ
لا يبقى النزاع في مفهومه لكنه ليس كذلك وإذا لم يتواتر يكون من باب الآحاد ونقل الآحاد لا يفيد
القطع كما سيجيء فثبت أن تعرف مفهوم الأمر على سبيل القطع غير ممكن وإذا لم يمكن لم يمكن الحكم بكونه
حقيقة في أحدهما على التعيين لكون المسألة وهي الحكم على الصيغة بذلك علمية فلا يكفي فيه غير القطع
وإذا لم يمكن الحكم على الصيغة بكونها حقيقة في أحدهما على التعيين يلزم التوقف في ذلك إذ هو عينه
فثبت القول بالتوقف وهو المطلوب ومن هذا علم أن الصيغة ليست حقيقة في الإباحة
بعين هذا الدليل ولذلك لم يورده قلنا في الجواب عنه لا نم لا يجوز تعرف مفهوم الأمر بنقل الآحاد
قوله المسألة علمية والآحاد لا يفيد العلم قلنا مسلم لكنها وسيلة إلى العمل بمقتضاها فيجوز إثباتها
بالآحاد وإن أفادت الظن كما عرفت في صدر الكتاب أن الظن إنما يكون وسيلة إلى القطع بوجوب
العمل بمقتضى الظن وقوله الحصر ممنوع لجواز أن يكون طريق معرفته دليلا مركبا من مقدمات نقلية
مركب عقلي كما سيجيء في معرفة اللغات أن الجمع المحلى بالألف واللام عام لاستنباط العقل من المقدمات
النقلية ذلك **قال** المسألة الثالثة الأمر بعد التحريم للوجوب وقيل للإباحة لنا أن
الأمر يفيده ووروده بعد الحرمة لا يدفعه قيل وإذا حللتم فاصطادوا للإباحة قلنا معارض
بقوله تعالى فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين واحتج القائلون بالإباحة في النهي بعد
الوجوب **أقول** المسألة الثالثة في بيان مقتضى الأمر بعد التحريم فنقول الأمر الوارد
عقب التحريم للوجوب وهو المختار وقيل للإباحة لنا على المختار أن الأمر يفيد الوجوب
لما مر من الأدلة الدالة على ذلك والمانع عنه مفقود لأن ورود الأمر بعد الحرمة
لا يمنع من ذلك لكون رفع الحرمة أعم من الوجوب والعام لا ينافي الخاص وإذا كان الموجب
للوجوب موجودا والمانع مفقودا ثبت الوجوب حينئذ مرة واستدل الإمام في
المحصول على أن ورود الأمر بعد الحظر لا يمنع الوجوب بأنه كما لا يمنع الانتقال من الحظر إلى الإباحة
كذا لا يمنع الانتقال منه إلى الوجوب والعلم بجوازه ضروري وفيه نظر فإن المنافاة بين
الحظر والوجوب أشد من المنافاة بين الحظر والإباحة لأن بين الحظر والإباحة مشتركا سوى
الحكم وهو جواز الترك ولا مشترك بين الوجوب والترك والحظر سواه وإذا كان كذلك فلا
يلزم من جواز ذلك الانتقال جواز هذا الانتقال فإن قيل لو كان الأمر الوارد بعد التحريم
للوجوب لكان الأمر بالصيد في قوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا للوجوب لكونه واردا
بعد تحريم الصيد بالإحرام لقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم لكنه للإباحة لكون الصيد
حسنا مباحا اتفاقا وكذلك غيرها من الصور قلنا في الجواب عنه إن ما ذكرتم وإن دل
على أن الأمر الوارد عقب التحريم للإباحة لكن معنا ما ينفيه وهو قوله تعالى فإذا انسلخ

الأشهر

الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين فإن الأمر بالقتال في هذه الآية للوجوب اتفاقا
لكونه الجهاد وهو على الكفاية مع وروده بعد تحريم القتال في الأشهر الحرم وإذا تعارضت
الآيتان تدافعتا وبقيت الأدلة على كون الأمر للوجوب في جميع الصور سالمة عن
المعارضة فيكون للوجوب مطلقا واعلم أن القائلين بكون الأمر بعد التحريم مفيدا
للوجوب قائلون بأن النهي بعد الوجوب يفيد التحريم بمثل الدليل المذكور في الأمر وأما
القائلون بأن الأمر بعد التحريم يفيد الإباحة فاختلفوا في أن النهي بعد الوجوب يفيد
الإباحة أو يفيد التحريم فبعضهم ذهبوا إلى أنه يفيد الإباحة كالأمر بعد التحريم
وبعضهم ذهبوا إلى أنه للتحريم لأن النهي لكونه مقتضيا للحرمة أقوى من الأمر المقتضي
للإباحة أخذا بقوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب
الحرام الحلال **قال** المسألة الرابعة الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه وقيل للتكرار
وقيل للمرة وقيل بالتوقف للاشتراك أو الجهل بالحقيقة لنا تقييده بالمرة والمرات من
غير تكرار ولا نقض وأنه ورد مع التكرار وعدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو
طلب الإتيان به دفعا للاشتراك والمجاز وأيضا لو كان للتكرار لعم الأوقات فيكون تكليفا
بما لا يطاق وينسخه كل تكليف بعده لا يجامعه قيل تمسك الصديق في التكرار
بقوله تعالى وآتوا الزكاة من غير نكير قلنا لعله عليه السلام بين تكراره قيل النهي يقتضي
التكرار فكذا الأمر قلنا الانتهاء أبدا ممكن دون الامتثال قيل لو لم يتكرر لم يرد
النسخ قلنا وروده قرينة التكرار قيل حسن الاستفسار دليل الاشتراك قلنا
قد يستفسر عن أفراد المتواطئ **أقول** المسألة الرابعة في أن الأمر هل يفيد التكرار
أو المرة أو لا يفيد شيئا منهما فنقول الأمر لا يخلو إما أن يكون مطلقا أو مقيدا بشرط أو صفة
فإن كان مطلقا ففيه أربعة مذاهب الأول أنه لا يفيد التكرار ولا ينافيه بل إنما يفيد
طلب فعل المأمور به من غير إشعار بالمرة والمرات وهو المختار الثاني أنه يفيد التكرار
كما ذهب إليه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني فإنه قال الأمر يفيد التكرار مدة العمر ما أمكن
الثالث أنه يفيد المرة الرابع التوقف إما لأنه مشترك بينهما لفظا ولا قرينة ثم
فيجب التوقف وإما للجهل بحقيقته بأنا لا ندري حقيقته أهو التكرار أو المرة قال
الفاضل الشارح القول بالاشتراك ليس قولا بالتوقف وقد سها فإن المشترك بدون
القرينة يوجب التوقف وقد قلنا كذلك إذ الكلام في الأمر المطلق من غير قرينة تشعر
بالمرة أو المرات والدليل على المذهب المختار وهو أن الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا ينافيه
وجهان وعلى أنه لا يفيد التكرار خاصة وجهان أما الوجهان الدالان على أن الأمر المطلق لا
يفيد شيئا منهما معينا ولا يدفعه فتقرير الأول منهما أنه لو كان مفيدا لأحدهما معينا

ما في الأصل الراجح بعدها ح [illegible] ويكره لك [illegible] نهى

ولو افاد التعيين لكان تقييده بذلك الغير يوجب التكرار وتقييده بغيره يوجب التناقض وهو
مما يرد التالي باطل اذ قولنا اكرم زيدا مرة او مرات لا يفهم منه التناقض فهو ظاهر
والتالي باطل واما التكرار فلانه ليس موضوعا لاحدهما معينا والا لما افاده وهو المطلوب
الثاني ان الامر قد ورد تارة مع التكرار مثل اقيموا الصلاة وورد اخرى مع عدم التكرار مثل
حجوا البيت الله فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الاتيان بالمامور به لانه اذا
لم يكن حقيقة فيه فان كان حقيقة في كل منهما يلزم الاشتراك وان كان حقيقة في احدهما
يلزم المجاز وهما على خلاف الاصل فيجعل حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز
واذا كان حقيقة فيه فلا يكون مقتضيا للتكرار وما بعده لانه يستحيل ان يكون القدر المشترك
بين الشيئين مقتضيا لاحدهما معينا ومانعا كذلك والا يلزم كون العام ملزوما للخاص او منافيا
له وانه باطل واذا كان كذلك يلزم المطلوب واما الوجهان الدالان على عدم افادته التكرار
خاصة فتقرير الاول منهما ان الامر المطلق لو كان للتكرار لعم الاوقات كلها اذ ليس في اللفظ ما يشعر
بتخصيصه بوقت دون وقت فلا يكون حمله على بعض الاوقات اولى من حمله على بعض اخر لاستحالة
الترجيح بلا مرجح وحينئذ وجب حمله على جميع الاوقات واذا كان كذلك فيكون التكليف
به تكليفا بما لا يطاق وانه باطل فلا يكون للتكرار وهو المطلوب وتقرير الثاني منهما انه لو كان
للتكرار لكان عاما لجميع الاوقات كما عرفت ولو كان عاما لجميع الاوقات لكان ورود
كل تكليف بعده بحيث لا يجتمع معه ناسخا له لان الامر المطلق يقتضي الاتيان بالمامور
به في جميع الاوقات والتكليف بالاخر الذي لا يجامعه الوارد بعده يقتضي رفعه من بعض الاوقات
وذلك هو النسخ كما سيجيء لكنه ليس ناسخا له لان ايجاب الحج بعد الامر بالصلاة ليس ناسخا لها اما
فلا يكون للتكرار وهو المدعى احتج القائلون بكونه للتكرار بوجوه ثلاثة الاول ان ابا بكر الصديق
رضي الله عنه تمسك على تكرار الزكاة بمجرد الامر في قوله تعالى واتوا الزكاة بمحضر الصحابة ولم ينكر
عليه احد فلو لم يكن مجرد الامر للتكرار لانكروا عليه والجواب عنه لعل الرسول صلى
الله عليه وسلم بين لهم ان قوله تعالى واتوا الزكاة يفيد التكرار اما بيانا قوليا او فعليا بان
اتخذ الجباة كل حول الى الملاك لاخذ زكاتهم فلذلك لم ينكروا عليه الوجه الثاني ان
النهي يقتضي التكرار فكذا الامر قياسا عليه والجامع كون كل واحد منهما انشاء يفيد الاعلى
الطلب بالوضع والجواب عنه ان الاصل ممنوع سلمنا لكن الفرق بين النهي والامر
ظاهر وذلك لان مقتضى النهي ترك المنهي عنه ومقتضى الامر الاتيان به واذا كان
كذلك فالفرق بينهما في الاستغراق ايضا ظاهر لان استغراق الاوقات كلها بمقتضى
النهي وهو الانتهاء عنه ابدا ممكن واستغراقها بمقتضى الامر وهو امتثال المامور والاتيان
به دائما غير ممكن واذا ظهر الفرق لم يصح القياس الوجه الثالث انه لو لم يكن مقتضى

الامر

الامر ان يرد النسخ بعده لان ورود النسخ بعد الامر انما هو لرفع الحكم الثابت بالامر فاذا لم يكن
للتكرار كان منتهيا بنفسه فلا يحتاج الى ناسخ لكن النسخ كثيرا ما يرد بعد الامر كما سيجيء
فيكون للتكرار وهو المطلوب والجواب ان الامر وان لم يقتض التكرار لكن لما بينا
انه حقيقة في القدر المشترك يجوز حمله في بعض الصور على التكرار لقرينة تدل عليه وحينئذ
اذا ورد النسخ عليه كان وروده قرينة للتكرار فافادته التكرار في صورة ورود النسخ انما
هو لقرينة النسخ لا لنفسه فلا يلزم منه كون الامر للتكرار وفيه نظر اذ النسخ قبل العمل جائز كما
سيجيء فلا يكون قرينة للتكرار واحتج القائل بالتوقف على الاشتراك بان الامر مشترك بين المرة
والمرات لفظا اذ يحسن الاستفسار عنه بانه للمرة او للمرات ولذلك استفسر سراقة النبي
صلى الله عليه وسلم احجتنا لعامنا هذا ام للابد ولم ينكر عليه وحسن الاستفسار اية الاشتراك
ويمكن ان يتمسك بحسن الاستفسار على الجهل بمعناه وذلك ظاهر ويمكن ان يتمسك عليه بما تمسك
به القائل بالتوقف في معنى الامر بانه لو علم لعلم اما بالعقل او بالنقل الى اخره والجواب عنه
انه منقوض باللفظ المتواطي فانه ليس مشتركا مع حسن الاستفسار عن افراده فانما [illegible]
رقبة حسن الاستفسار بان يقال امومنة ام كافرة سليمة او معيبة واعلم انه لم يتعرض المصنف
لدليل المذهب القائل بالمرة لا بالتصريح ولا بالتعريض متابعة لما في المحصول واستدل
القائل المراغي عليه بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار لم يعقل منه الا مرة واحدة فلو لم يكن
للمرة لما عقلت منه وجوابه ان الامر لما دل على طلب الماهية فامتثاله انما يكون بادخالها
في الوجود ولا يمكن باقل من المرة الواحدة ضرورة فيكون الاتيان بالمرة الواحدة من ضروريات
الامتثال لا لانه بمجرد الامر دال عليه **قال** المسئلة الخامسة المعلق بشرط او
صفة مثل وان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا لا يقتضي التكرار لفظا ويقتضيه
قياسا اما الاول فلان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط يحتمل التكرار وعدمه ولانه لو قال ان
دخلت فانت طالق لم يتكرر واما الثاني فلان الترتيب يفيد العلية فيتكرر الحكم بتكررها
وانما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله **اقول** الخامسة في ان الامر المعلق بشرط او
صفة هل يقتضي تكرار المامور به بتكرارهما ام لا فنقول الامر اذا علق بشرط مثل قوله تعالى وان
كنتم جنبا فاطهروا او بصفة نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يفيد التكرار
عند من يقول بان الامر المطلق يفيده وعند من لا يقول به يختلف فيه فمنهم من ذهب الى انه
لا يفيد التكرار ومنهم من قال انه يفيده واختار الامام والمصنف انه لا يقتضي التكرار لفظا
ويقتضيه قياسا اما بيان الاول وهو ان الامر المعلق بشرط او صفة لا يقتضي التكرار لفظا فلوجهين
الاول ان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط يحتمل التكرار كما في الاستثناء ويحتمل عدم التكرار كما اذا
قال السيد لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم فاذا اقتصر العبد على الشراء مرة عد ممتثلا

وإذا كان محتملا لهما امتنع أن يكون مورد التقسيم منهما فلا يتعرض لشيء منهما في التقسيم إذ ليس
من شأن المورد ذلك فإذن تعليق الأمر بشيء يدل على تكرار المأمور به بتكرر ما علق به وهو المطلق
الثاني بأنه لو قال لوكيله طلق زوجتي إذا دخلت الدار لم يتكرر المأمور به وهو الطلاق بتكرر الشرط
وهو الدخول وإذا ثبت عدم اقتضائه التكرار في التعليق بالشرط فلا يقتضيه أيضا في التعليق
بالصفة لعدم القائل بالفصل واعلم أن مثالنا لعدم تكرر المأمور به عند تكرار الشرط أنسب
مما هو فيه من مثال المصنف إذ ليس في ذلك أمر وهو ظاهر وأما بيان الثاني وهو أن الأمر المعلق
بشرط أو صفة يقتضي التكرار قياسا فلأن ترتب الحكم على الوصف المناسب أو الشرط المناسب
يشعر بعلية ذلك الوصف أو الشرط لذلك الحكم كما سيجيء في باب القياس فيتكرر الحكم بتكرر
تلك الصفة أو الشرط لتكرر وجود المعلول بتكرر وجود علته قوله وإنما لم يتكرر إشارة إلى
جواب سؤال مقدر وهو أن يقال لو كان ترتب الحكم على الوصف أو الشرط يقتضي علية ذلك
الوصف أو الشرط لذلك الحكم حتى يتكرر بتكررها لوجب أن يتكرر الطلاق بتكرر الدخول في قوله
لزوجته إن دخلت الدار فأنت طالق لتعليقه بالشرط وهو الدخول لكنه لم يتكرر اتفاقا فلا يكون
التعليق بالصفة أو الشرط مقتضيا للعلية والجواب عنه أن الشارع إذا رتب حكما على شرط
جعله علة لذلك الحكم وكلما جعله الشارع علة لشيء يعتبر في الشرع علته لذلك الشيء بخلاف تعليل
غير الشارع فإنه لا يلزم اعتباره فيه وإذا كان كذلك فإنما لم يتكرر الطلاق بتكرر الدخول لأن الشارع
ما جعل الدخول علة للطلاق بل جعله المكلف علة له فلا يلزم ذلك لعدم اعتبار تعليل العبد في الشرع
لأنه لو قال أعتقت غانما لسواده لم يعتق عليه عبيده السود لا لأن التعليق بشرط أو وصف
لا يفيد العلية بل لأن تعليل العبد ليس بمعتبر فلا يقدح في مطلوبنا وهو المطلوب **قال**
المسألة السادسة الأمر لا يفيد الفور خلافا للحنفية ولا التراخي خلافا لقوم وقيل مشترك
لنا ما تقدم قيل إنه تعالى ذم إبليس على الترك ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم قلنا لعل هناك
قرينة عينت الفور قيل سارعوا أوجب الفور قلنا فمنه لا من الأمر قيل لو جاز
التأخير فإما مع بدل فيسقط أو لا معه فلا يكون واجبا وأيضا فإما أن يكون للتأخير أمد وهو
إذا ظن فواته وهو غير شامل لأن أو لا فلا يكون واجبا قلنا منقوض بما إذا صرح به كقوله أوجبت
عليك أن تفعل كذا في أي وقت شئت ~~لأن كثيرا من الناس يموت فجأة~~ قيل النهي
يفيد الفور فكذا الأمر قلنا لأنه يفيد التكرار **أقول** المسألة السادسة في أن مطلق
الأمر هل يفيد الفور بعينه أو التراخي بعينه أو لا يفيد شيئا منهما على التعيين فنقول مذهب
الشافعي أن الأمر المطلق لا يفيد الفور خلافا للحنفية فإنهم ذهبوا إليه ولا يفيد التراخي
خلافا لقوم وهم الجبائيان وأبو الحسين البصري وبعض الأشاعرة فإنهم ذهبوا إلى أنه
يفيد التراخي فمعنى الأمر عند الشافعي هو القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل من غير

أن يكون في اللفظ إشعار بخصوص كونه فورا أو تراخيا وهو مختار المصنف وقيل مشترك بينهما
لفظا وهو مذهب الواقفية لنا على ما اختاره المصنف وهو مذهب الشافعي ما تقدم من
الوجهين الدالين على كون الأمر موضوعا للقدر المشترك بين المرة والمرات ولا بأس بإعادتهما
في هذه الصورة فنقول في تقرير الأول منهما لو كان الأمر مفيدا للفور بعينه أو
للتراخي بعينه لكان تقييده بذلك المعين الذي أفاده تكرارا وبغيره تناقضا لكن ليس
كذلك إذ لا يفهم التناقض أو التكرار من قول القائل افعل الفعل الفلاني في الحال أو افعل غدا وفي
تقرير الثاني منهما أن الأمر ورد تارة للفور كالواجب المضيق وتارة للتراخي كالحج فلا
بد من جعله حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز واحتجت الحنفية
على كونه للفور بوجوه خمسة الأول أنه تعالى ذم إبليس بترك السجود على الفور بقوله
ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك فهذا القول ليس لطلب الفهم فإن ذلك على الله تعالى محال
بل للذم والتوبيخ على ترك المأمور به في الحال لا في ثاني الزمان فيكون معنى الآية ما منعك
من السجود زمان الأمر به وهو معنى الفور ولو لم يقتض الأمر الفور لما استحق إبليس الذم
بترك السجود في الحال لأن لإبليس أن يقول إنك ما أمرتني بالسجود في الحال فكيف أستحق
الذم بتركه في الحال قلنا في الجواب عنه لعل هناك قرينة عينت الفور وهو إيراد الفاء
المعقبة على الأمر في قوله تعالى فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فإنه
تعالى رتب الأمر بالسجود على التسوية ونفخ الروح بفاء التعقيب فلا يحتمل التراخي الثاني
أن الإتيان بالمأمور به على الفور مسارعة إلى المغفرة لكونه مسارعة إلى سبب المغفرة والمسارعة
إلى سبب الشيء مسارعة إلى ذلك الشيء لامتناع تخلف المسبب عن سببه والمسارعة إلى
المغفرة واجبة لقوله تعالى وسارعوا إلى مغفرة من ربكم فيكون الإتيان بالمأمور به على الفور
واجبا وهو المدعى قلنا في الجواب عنه إن كون الأمر للفور حينئذ يكون مستفادا من قوله
سارعوا لا من مطلق الأمر والنزاع إنما وقع فيه إذ جاز اقتضاء الفور بدليل منفصل اتفاقا
الثالث لو لم يكن الأمر للفور لجاز تأخير المأمور به وهو ظاهر لكنه لم يجز لأنه لو جاز التأخير
وهو ترك المأمور به في الأول فإما أن يكون مع بدل أو لا يكون معه فإن كان مع بدل فإذا أتى
بالبدل وجب أن يسقط عنه التكليف بالمأمور به لأن البدل هو الذي يقوم مقام المبدل
مطلقا لكنه لم يسقط اتفاقا فإن قلت لم لا يجوز قيامه مقام المبدل في ذلك الوقت
لا في كل الأوقات فيسقط التكليف به في ذلك الوقت لا مطلقا قلنا هذا إنما يصح أن لو
كان الأمر للتكرار وقد بينا بطلانه وإن لم يكن الترك مع بدل فلا يكون واجبا إذ لا نعني بغير الواجب
إلا ما يجوز تركه بلا بدل الرابع لو جاز التأخير فحينئذ إما أن يكون للتأخير أمد أو لا يكون
فإن كان له أمد فلا بد وأن يكون معينا وإلا لكان التكليف بامتناع تأخيره عن ذلك الأمد تكليفا

بالمحال لعدم العلم به واذا كان معينا فغايته ان يكون الى حد يغلب على الظن انه لو لم يشتغل
باداية لفات اذ لا غاية له سواء اجماعا ولا بد له من امارة عليه وهي المرض المخوف او كبر السن
لان من قال بهذا القسم قال بان تلك الامارة هذا ان لكن من الناس من يموت فجاة دون تقدم الامارة
فلا يكون واجبا في حقه فلا يكون وجوبه شاملا لجميع المكلفين لكن الكلام في امر الجميع بعض
وان لم يكن له امد جاز تركه ابدا فلا يكون واجبا اذ لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه
ابدا لكنه واجب لما بينا من ان الامر للوجوب واذا بطل القسمان ثبت عدم جواز التراخي
وهو المطلوب وللشافعي الجواب عن هذين الوجهين الثالث والرابع بان كلا منهما منقوض بالنقض
الاجمالي وتقريره انه لو صح ما ذكرتم من الوجهين لزم امتناع التاخير فيما اذا صرح بجواز التاخير
كما اذا قال افعل متى شئت لكنه صحيح اتفاقا وايضا يبطل الموسعات التي وقتها العمر وفيه نظر
قال العاضل المراغي واعلم ان الوجه الرابع يمكن منعه بوجه تفصيلي وهو ان يقال
لا نسلم ان القسم الاول باطل قولهم ذلك الامد لا بد وان يكون معينا قلنا لا نسلم قولهم والا لزم
التكليف بالمحال قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو وجب التاخير اما اذا كان جائزا فلا لان المامور
متمكن حينئذ من الامتثال بالاتيان به على الفور وهذا يدل على انه يدل فهم من التكليف التكليف
بالاتيان بالمامور به قبل امده لا التكليف بامتناع تاخيره عن ذلك الامد والتكليف بالمستحيل
اللازم لعدم تعيين الامد انما هو هذا الثاني كما قرر لا الاول فلا يتوجه ما قال الخامس النهي
يفيد وجوب الانتهاء على الفور اتفاقا فوجب ان يفيد الامر وجوب الامتثال على الفور بالقياس عليه
والجامع كون كل منهما للطلب مطلقا دالا على الطلب وللشافعي الجواب عنه ان النهي انما يفيد الفور
لانه يفيد التكرار كما سيجيء والامر لما لم يفد التكرار كما عرفت لا يفيد الفور فاذن لا يصح قياس الامر
على النهي في افادة الفور واما تمسك القائل بالتراخي وبالاشتراك فلم يتعرض المصنف له قال
الفصل الثالث في النواهي وفيه مسائل الاولى النهي يقتضي التحريم لقوله تعالى وما نهاكم عنه
فانتهوا وهو كالامر في التكرار والفور اقول الفصل الثالث في النواهي وما يتعلق بها
من المباحث وفي هذا الفصل اربع مسائل المسألة الاولى في بيان مقتضى النهي ومعناه فنقول
النهي يقتضي تحريم المنهي عنه اي يفيد وجوب الانتهاء عنه لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا
امرنا بالانتهاء عن المنهي عنه والامر للوجوب فيكون الانتهاء عن المنهي عنه واجبا وهو المطلوب
والنهي كالامر في جميع ما قيل من المذاهب في الامر من انه حقيقة في جميع المعاني او في بعض
فيكون النهي حقيقة فيما هو مقابل الحقيقة الامر وفي التكرار والفور فان الامر لا يفيدهما كما
عرفت والنهي يفيدهما لانه يفيد التكرار ويفيد الفور اما بيان افادته التكرار فان المصنف تبع
فيه ابن الحاجب في الدعوى وغيره احتج عليه بان النهي يقتضي امتناع المكلف من ادخال ماهية المنهي عنه
في الوجود فوجب امتناعه عنه دائما اذ لو اتى بالمنهي عنه مرة لكان مدخلا له في الوجود

فيكون

فيكون خلاف مقتضى النهي وفيه نظر لان الامتناع من ادخال الماهية في الوجود اعم من ان
يكون دائما او غير دائم ومقتضى النهي هو القدر المشترك بينهما لا احدهما بعينه كما عرفت في
بحث الامر مرارا وحينئذ لا يتم واما استلزام اقتضاء التكرار اقتضاء الفور فظاهر اذ التكرار
ما يستغرق جميع الاوقات فلو لم يكن مستلزما للفور لخلا بعض الزمان منه فلا يكون التكرار
متحققا قال المسألة الثانية النهي يدل شرعا على الفساد في العبادات لان المنهي بعينه
لا يكون مامورا به وفي المعاملات اذا رجع الى نفس العقد او امر داخل فيه او لازم له كبيع
الحصاة والملاقيح والربا لان الاولين يستدلون على فساد الربا بمجرد النهي من غير نكير فان رجع
الى امر مقارن كالبيع وقت النداء فلا اقول المسألة الثانية في ان النهي هل يدل على فساد
المنهي عنه ام لا وقبل الخوض فيه لا بد من تقديم معنى فساد المنهي عنه فنقول معنى الفساد في
العبادات عدم الاجزاء كما لو قال لا تصم يوم العيد فلو صام عن قضاء رمضان او نذر او كفارة
لا يقع مجزيا وفي المعاملات عدم كونها سببا مفيدا للاحكام وثمراتها المقصودة منها
كنهيه عليه السلام عن بيع النقدين متفاضلا فلو باع على وجه التفاضل لم يكن هذا البيع سببا
لحل الانتفاع بالمبيع ولا يترتب عليه احكام البيع اذا عرفت هذا فنقول النهي اما ان
يكون واردا في العبادات او في المعاملات فان كان في العبادات فانه يدل على فساد المنهي عنه
لانه لو صام يوم العيد عن قضاء رمضان مثلا لم يخرج بذلك عن عهدة القضاء لان الاتيان بالصوم
المنهي عنه ليس اتيانا بالقضاء المامور به لان الصوم الواحد بالشخص لا يكون به منهيا عنه ومامورا
به معا لان المنهي عنه مطلوب الترك والمامور به مطلوب الفعل فلو اجتمعا في شيء واحد
يلزم ان يكون للشيء الواحد مطلوب الفعل ومطلوب الترك معا وانه محال واذا كان كذلك
لم يكن الاتيان بالمنهي عنه اتيانا بالمامور به فلم يخرج المكلف بالاتيان بالمنهي عنه عن عهدة التكليف
فلا يكون العبادة المنهي عنها مجزية وهو المطلوب واعترض الامام ومالك بجواز ان يكون
للعبادة جهتان كالصلاة المكتوبة في الدار المغصوبة فان لها جهتين كونها صلاة مكتوبة
وكونها غصبا فكذلك اذا اديت فيها اجزأت واجيب عنه بان الجهتين ان تفارقتا
كان الامر والنهي متعلقين بشيئين متغايرين لا بشيء واحد وهو غير ما نحن فيه وان تلازمتا
كان كل واحدة منهما من ضرورات الاخرى واذا كان كذلك فالجهة المنهي عنها كانت من
جهات ضرورات الجهة المامور بها فكانت مامورة ايضا اذ الامر بالشيء امر بما هو
من ضروراته لا امر وحينئذ يلزم ان يكون الجهة الواحدة بعينها مامورا بها ومنهيا عنها
ويعود المحذور وفيه نظر اذ ليس المامور به والمنهي عنه الجهتين بل الشيء الذي له هاتان
الجهتان فان المامور به والمنهي عنه هو الصلاة المكتوبة في الدار المغصوبة باعتبار الجهتين
وحينئذ لا يلزم على التقدير جواز انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى تعلق الامر والنهي

بشيء واحد وانما يلزم ان لو تعلق الامر والنهي بالجهتين وليس كذلك لما عرفت ولا يلزم من امتناع اتصاف احدهما عن الاخرى كون الجهة الواحدة مامورا بها ومنهيا عنها وذلك ظاهر وان كان في المعاملات فالنهي اما ان يكون راجعا الى نفس العقد او الى ما يدخل فيه او الى ما يخرج عنه وما يخرج عنه اما ان يكون لازما للعقد او مفارقا له فهذه اربعة اقسام مثال النهي الراجع الى نفس العقد بيع الحصاة فانه منهي عنه لما روي عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحصاة وله تفاسير اولها ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب وارمي بهذه الحصاة فعلى اي ثوب وقعت فهو المبيع الثاني ان يقول بعتك هذا بكذا على انك بالخيار الى ان ارمي بهذه الحصاة الثالث ان يقول البايع اذا رميت هذا الثوب فبيع منك بعشرة فجعلا نفس الرمي بيعا والبيع باطل في الصور الثلاث اما في الاولى فللجهل بالمبيع واما في الثانية فلابهام مدة الخيار واما في الثالثة فلاختلاف الصيغة المقتضي اختلال نفس العقد هكذا قاله الامام الرافعي في العزيز والمناسب لما نحن فيه هو التفسير الثالث لان النهي في الصورة الاولى راجع الى ما هو داخل في العقد وهو المبيع وفي الصورة الثانية راجع الى ما هو خارج عن العقد وهو الخيار ومثال النهي الراجع الى امر داخل في العقد بيع الملاقيح وقد عرفت في صدر الكتاب معناه وقد نهي عنه لما روي عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الملاقيح وانما نهي عنه لانتفاء صفة معتبرة في المبيع الذي هو جزء للبيع وهو كونه مرئيا مقدورا على التسليم لدى العقد ومثال النهي الراجع الى لازم العقد بيع الربا فانه نهي عنه لما يشتمل عليه من الزيادة اللازمة للمقابلة والنهي انما هو لهذا اللازم ومثال النهي الراجع الى امر مفارق للعقد البيع وقت نداء الجمعة فانه منهي عنه لقوله تعالى وذروا البيع فهذا النهي راجع الى الزمان الذي هو امر مفارق للبيع واذا عرفت هذا فنقول ان كان النهي راجعا الى نفس العقد او الى امر داخل فيه او الى امر خارج عنه لازم دل على فساد المنهي عنه لان الاولين من الصحابة تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي عنه وهو قوله تعالى وذروا ما بقي من الربا وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب الحديث من غير انكار احد عليهم فيكون ذلك اجماعا سكوتيا منهم على ان النهي عن الربا دال على فساده واذا كان النهي في صورة الربا دالا على الفساد مع انه راجع الى ما هو خارج عن العقد فلان يكون دالا عليه فيما يرجع الى نفس العقد وجزئه اولى وان كان راجعا الى امر خارج عن العقد مفارق له فلا يدل عليه اذ لا يلزم من فساد الشيء المفارق للشيء فساد ذلك الشيء وفيه نظر فان البيع بشرط الخيار الى مجهول فاسد مع ان النهي راجع الى المفارق وهو الخيار واعلم ان دلالة النهي على فساد المنهي عنه فيما يدل عليه من الصور شرعية لما ذكرنا من الادلة الشرعية لا لغوية لان الاجزاء وعدمه وشرايط البيع واحكامه لم تخطر ببال واضع اللغة فكيف يدل النهي عليه لغة واعلم ايضا ان بعض العبادات المنهية ليست بفاسدة كقضاء الفائتة في الاوقات المكروهة وبعضها

نظر في هذا الكلام

فاسدة كقضاء رمضان يوم العيد وايام التشريق فالنهي في العبادات ليس دالا على فساد المنهي عنه مطلقا فيحكم في العبادة ايضا ان تعلق النهي ان كان راجعا الى لا ينفك عن العبادة كصوم يوم العيد يقتضي فسادها وان كان راجعا الى ما ينفك عنها كقضاء الفائتة في الاوقات المكروهة والاكل المكروه فلا **قال** المسئلة الثالثة مقتضى النهي فعل الضد لان العدم غير مقدور وقال ابو هاشم من دعي الى زنا فلم يفعل يمدح **اقول** المسئلة الثالثة في بيان مقتضى النهي فنقول مقتضى النهي فعل الضد لا ترك المنهي خلافا لابي هاشم فان المطلوب بالنهي عنده ترك المنهي عنه وهو ان لا يفعله لنا على ان مقتضاه فعل الضد لا الترك الذي هو عدم صرف ان متعلق النهي مكلف به وكل ما يكلف به مقدور عليه لما عرفت ان القدرة شرط التكليف فمتعلق النهي مقدور عليه والعدم غير مقدور عليه وهو ظاهر فلا يكون الترك مقتضى النهي فيكون مقتضاه فعل الضد لعدم القائل بغيرهما وهو المطلوب **قال** ابو هاشم في بيان ان مقتضى النهي هو الترك لا فعل الضد بان من دعي الى زنا فلم يفعل يمدح على مجرد تركه فيكون مقتضاه مجرد الترك لا غير ولنا المدح انما هو على الكف عن الزنا وهو فعل فيكون المدح في الفعل وفيه نظر لان الكف ترك الفعل ولا فرق بينهما **قال** المسئلة الرابعة النهي عن الاشياء اما عن الجمع كنكاح الاختين او عن الجميع كالزنا والسرقة **اقول** النهي اما ان يكون عن شيء واحد او عن اشياء والثاني اما ان يكون عن الجميع اي عن كل واحد كالنهي عن الزنا والسرقة فان كل واحد منهما منهي او عن الجمع كالنهي عن نكاح الاختين فان نكاح كل منهما وحده مباح والجمع بينهما منهي والله اعلم **قال** الباب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول الفصل الاول في العموم العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد **اقول** لما فرغ عن الباب الثاني من هذا الكتاب شرع في الباب الثالث منه في بيان العموم والخصوص وما يتعلق بهما وفي هذا الباب فصول ثلاثة لان البحث اما ان يكون عن العموم او عن الخصوص او عن سببه وهو المخصص فاورد لكل منها فصلا الفصل الاول في العموم واحكامه وقدم اولا تفسير العام اقتفاء لاداب القوم فنقول العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد فاللفظ كالجنس لشموله العام وغيره وباقيه كالفصل ليميزه العام عن غيره فقوله لفظ يخرج ما ليس بلفظ كالمفهوم والفعل والقياس لعدم اتصافها بالعموم وقوله يستغرق احتراز عن لفظ لا يستغرق كالعلم والمفرد والنكرة والمثنى والمجموع وقوله جميع ما يصلح له احتراز عن النكرات في الاثبات وحدانا وتثنية وجمعا وعددا كانت النكرة او غيره فان رجلا وان صلح لكل واحد من رجال الدنيا فانما يصدق عليه على طريق البدل وكذا الكلام في رجلان ورجال وخمسة من اسماء العدد وقوله بوضع واحد احتراز عن الاسماء المشتركة وعن الحقيقة والمجاز فان كل واحد منهما يستغرق المعنيين بحسب الوضعين مثلا الاسد لا يستغرق بسبب الوضع الحقيقي الا الاسود وبسبب الوضع المجازي

الا النجعان وان كان يصلح لكل منها هكذا قالوا وفي هذا الموضع بحث وهو ان المراد بما يصلح اللفظ
له ان كان ما وضع اللفظ بازائه فيكون العام عبارة عن لفظ يستغرق جميع مدلولاته الحقيقية بوضع
واحد وانه باطل من وجهين الاول انه لو كان مفهوم العام هذا لم يكن العام الا لفظا موضوعا لمعنيين
فصاعدا اذ كثرة المدلولات الحقيقية لا تتصور الا في ذلك فلا يصح ان العام الا ما يكون اللفظ موضوعا
بازائها بوضع واحد الثاني انه ينافي لما سيحققه في المسئلة الاولى من هذا الفصل وهو ان اللفظ
الدال على الماهية مع جميع جزئياتها عام اذ يتعرض ذلك بان المراد بما يصلح له اللفظ جزئيات الدلول
وان كان المراد بما يصلح له اللفظ جزئيات مدلوله كما تشعر به حقيقته الا ان فلا حاجة الى زيادة قوله
بوضع واحد لاخراج المشترك والحقيقة والمجاز فان مدلولات المشترك ليست جزئيات لمدلول
اللفظ بل كل منها مدلول للفظ لا جزئي له **قال** وفيه مسائل الاولى ان لكل شيء حقيقة هو
هو فالدال عليها المطلق وعليها مع وحدة معينة المعرفة وغير معينة النكرة ومع وحدات معدودة
العدد ومع كل جزئياتها العام **اقول** وفي هذا الفصل مسائل المسئلة الاولى في الفرق
بين المطلق والعام فنقول ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وقد عرفت تحقيق ذلك في كتبنا الكلامية فالحقيقة
اما ان تعتبر من حيث هي او تعتبر من حيث اعتبار الوحدة معها او من حيث اعتبار الكثرة معها فان اعتبرت
من حيث هي فاللفظ الدال عليها كذلك هو المطلق كقولنا الفرس خير من الحمار وان اعتبرت من حيث ا
الوحدة فالوحدة المعتبرة معها اما ان تكون معينة او غير معينة فاللفظ الدال على الاول هو المعرفة سوا
كان دلالته عليها بالقرينة كالمضمر واسما الاشارة والمعرف بلام العهد او لا كالعلم وعلى الثاني نكرة
نحو رجل فانه يدل على ذكر من بني ادم من غير تعيين وفيه نظر فان الذي في قولك الذي يا تيني فله درهم
معرفة مع انه لا يدل على الماهية مع وحدة معينة و كذا المعرف بلام الاستغراق للجنس معرفة
مع انه لا يصدق عليه ذلك وان اعتبرت من حيث الكثرة فاما ان تكون تلك الكثرة جزئياتها او لا
والاول اما ان يكون مع جميع جزئياتها او لا والاول العام والثاني الجمع المنكر وان لم يكن جزئيات
لها فاما ان يكون محصورة او لا والاول اسم العدد والثاني لفظ العدد وما ذكرنا علم عدم انحصار
الالفاظ فيما ذكره وهو ظاهر **قال** الثانية العموم اما لغة بنفسه كاي للكل ومن للعالمين
وما لغيرهم واين للمكان ومتى للزمان او بقرينة في الاثبات كالجمع المحلى بالالف واللام والمضاف
وكذا اسم الجنس او النفي كالنكرة في سياقه او عرفا مثل حرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب حرمة
جميع الاستمتاعات او عقلا كترتب الحكم على الوصف **اقول** المسئلة الثانية فيما يفيد
العموم فنقول العموم اما ان يستفاد من اللفظ لغة او عرفا او عقلا فالذي يفيد العموم لغة
اما ان يفيده بنفسه من غير ان يكون معه قرينة تدل عليها و يفيده لا بنفسه بل لاجل قرينة
ضمت اليه والعام بنفسه اما ان يتناول كل الاشيا سواء كانت من ذوي العلم او لا كلفظ
اي فانها تتناول العالمين وغيرهم في الاستفهام نحو اي شيء عندك وفي المجازاة كقولك اي

منها

رجل

اي رجل يا تيني فله درهم واي ثوب تلبسه تتزين به او يتناول بعضا وحينئذ اما ان يتناول
جميع العالمين فقط مثل لفظة من في الاستفهام نحو من عندك وفي المجازاة نحو قوله صلى الله عليه وسلم
من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يؤذ جاره او يتناول جميع غير العالمين فقط سواء كان زمانا
او مكانا او غيرهما وهو لفظة ما وقيل انه يتناول العالمين ايضا لقوله تعالى والسماء وما بناها وحينئذ
يكون ما كاي في العموم او يتناول بعض غير العالمين كاين ومتى فان اين عام في المكان ومتى عام في الزمان
ولا يتناولان غيرهما والعام لقرينة ضمت اليه اما ان تكون في الاثبات وذلك اما الجمع المحلى بالالف
واللام سواء كان جمع كثرة نحو قوله تعالى الرجال قوامون على النساء او جمع قلة نحو قوله صلى الله عليه وسلم
ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واما الجمع المضاف سواء كان جمع كثرة نحو قوله تعالى
يا عبادي الاية او جمع قلة نحو قوله صلى الله عليه وسلم اولادنا اكبادنا وكذا اسم الجنس يكون عاما
اذا كان محلى بالالف واللام نحو قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا او مضافا نحو قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره واما ان تكون في النفي كالنكرة في سياقه نحو ما احد في الدار والذي يفيد العموم
عرفا مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فان هذا التركيب يفيد بحسب اللغة حرمة الامهات
ويوجب بحسب عرف الشرع حرمة جميع الاستمتاعات كالوطء وغيره والذي يفيد العموم عقلا
كترتيب الحكم على الوصف المناسب كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا فان الترتيب يدل
على ان الوصف كالسرقة في مثالنا هذا علة للحكم وهو وجوب القطع وبعد ثبوت العلية فالعقل
يحكم بعموم العلية وهو ثبوت الحكم اينما وجدت الصفة قال المحشي واعلم ان العموم المجعول
قسيما هو العموم اللغوي ليكون قسيما للعموم العقلي وهذا الكلام عجيب فان العموم العقلي
قسيم للعموم اللغوي فيكون قسيما له اللهم الا ان يريد بالعموم اللغوي العموم المستفاد
من اللفظ فانه المورد للقسمة وكون العموم عقليا لا ينافي ذلك فان العموم المستفاد من اللفظ
قد يكون بقرينة العقل وقد لا يكون كما عرفت **قال** ومعيار العموم جواز الاستثنا
فانه يخرج ما يجب اندراجه لولاه والا لجاز من الجمع المنكر قيل لو ثبتا ولكلا امتنع
الاستثنا لكونه نقضا قلنا منقوض بالاستثناء من العدد **اقول** لما بين صيغ العموم
على اختلاف مراتبها فيه شرع في الاستدلال على انها عامة بوجهين وجه يشمل الصيغ كلها
ووجه يختص بعضها اما تقرير الوجه العام لجميع الصيغ فهو ان نقول لو لم يكن كل واحد
من هذه الصيغ المذكورة عاما لما جاز عن كل منها استثنا كل فرد منه لان الاستثناء عبارة
عن اخراج شيء من متعدد لولا اللفظ لوجب اندراجه فيه لولا الاستثناء فلو لم يكن كل واحد من هذه
الصيغ عاما لما وجب اندراج كل فرد فيه بدون الاستثناء واذا لم يجب لم يجز الاستثنا اذ
لا حاجة حينئذ الى الاخراج لكن جاز استثنا كل فرد من كل هذه الصيغ اما قا [illegible] مثلا بعض ان
تقال من دخل داري الا زيدا فاكرمه وكذلك في البواقي فيكون هذه الصيغ عامة وهو المطلوب

وانا قلنا الاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله لانه لو لم يكن عبارة عن ذلك لكان
عبارة اما عن اخراج ما لولاه لامتنع دخوله فيه وانه باطل ضرورة او عن اخراج ما لولاه لجاز دخوله
فيه وانه ايضا باطل اذ لو كان عبارة عنه لجاز الاستثناء عن الجمع المنكر لجواز دخول المخرج فيه
لكنه لم يجز باتفاق ائمة النحو ولذلك حملوا الا في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا على غير
في كونه وصفا دون الاستثناء لتعذره ههنا وعللوا ذلك لعدم وجوب الدخول ولقائل ان
يقول لو كان جواز الاستثناء معيار العموم لكان بعض اسماء العدد كالعشرة ونحوها عاما لجواز الاستثناء
منها لكن اسماء العدد ليست عامة لكونها مبينة للعام لما مر في المسئلة الاولى ويمكن ان يجاب عنه
بان معيار العموم جواز استثناء بعض ما يصلح له اللفظ اعني بعض افراده كما عرفت والمستثنى من
العدد ليس بعض افراده فلابد في العموم فيه فان قيل لو وجب دخول المستثنى في المستثنى منه
لامتنع الاستثناء لكونه نقضا للكلام الاول فان المتكلم بالعام قد ذكر الاستغراق باول كلامه
وهو ذكر العام اولا ثم رجع بالاستثناء عن ذلك الاستغراق باخراج البعض منه فكان نقضا له
قلنا لو كان الاستثناء عن لفظ العام مع وجوب تناوله للمستثنى نقضا لكان الاستثناء من العدد
نقضا لوجوب التناول في العدد لكونه نصا في وجوب اندراج جميع الاحاد فيه لكنه ليس
بنقض فانه لم يوجد في كلام الله تعالى وقد وجد فيه مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
والتحقيق في ذلك ان المستثنى وان كان داخلا في المستثنى منه بحسب اللفظ لكنه ليس بمقصود للمتكلم
فالاستثناء علم مقصوده من الكلام الاول لكون الاستثناء تتمة وبيانا له والتناقض انما يلزم ان لو كان
المستثنى مقصودا او غير مقصود لا ان يدخل فيه بحسب اللفظ ولا يكون مقصودا **قال**
وايضا استدلال الصحابة بعموم ذلك مثل الزانية والزاني يوصيكم الله في اولادكم امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الائمة من قريش نحن معاشر الانبياء لا نورث شايعا من غير نكير
اقول هذا هو الوجه الدال على عموم بعض الصيغ خاصة وهو اللفظ المرتب عليه حكم بلفظ
الفاء بقرينة العقل والجمع المضاف واسم الجنس المحلى بالالف واللام والجمع المحلى بالالف
واللام سواء كان جمع كثرة او جمع قلة وتقرير هذا الوجه هو ان الصحابة استدلوا بعموم
هذه الصيغ في الوقائع من غير انكار عليهم فيكون اجماعا منهم على عمومها اما بيان الاستدلال
بعموم اللفظ المرتب عليه حكم بلفظ الفاء بقرينة العقل فكما استدل علي الصحابة على تعميم ايجاب
الحد على كل من زنا بعموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا بقرينة العقل وذلك لانهم لما راوا
ترتب وجوب الحد على الوصف المناسب وهو الزنا بلفظ الفاء علموا ان الزنا علة له لافادة هذا
التركيب في كلام العرب ذلك والعقل يدل على تعميم وجود المعلول اينما وجدت العلة فلهذه
القرينة حكموا بعمومه ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا منهم على ذلك واما الخنجي والفاضل الزاني
فقد زعما ان هذا امثال لعموم المفرد المحلى بالالف واللام والظاهر انه ليس كذلك لان المراد بالمفرد

المحلى

المحلى بالالف واللام ان كان غير اسم الجنس فظاهر ان المصنف حيث عدد صيغ العموم لم
يورده فكيف يناسب الاحتجاج عليه في هذا المقام وان كان اسم الجنس المحلى بالالف
واللام تكرر لان الناس ايضا اسم جنس محلى بالالف واللام فان قلت لا تكرار لان احدهما
مشتق والاخر غير مشتق قلت يلزم التكرار في الجملة فالاولى ما ذكرناه واما بيان الاستدلال
بعموم الجمع المضاف فلان فاطمة عليها السلام احتجت على ابي بكر في توريثها فدك والعوالي بعموم
قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ولم ينكر عليها ابو بكر ولا احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى
تخصيصه بقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ولم ينكر احد على ابي بكر ايضا عموم
لفظ الانبياء فيكون ذلك اجماعا منهم على ان الجمع المضاف وان كان جمع قلة والجمع المحلى بالالف
واللام عام واما بيان الاستدلال بعموم اسم الجنس المحلى بالالف واللام فلان ابا بكر لما هم بقتال مانعي
الزكاة قال عمر اليس قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا
قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الحديث فاحتج عليه بعموم اسم الجنس المحلى بالالف واللام ولم ينكر
عليه احد من الصحابة ولا ابو بكر لانهم قالوا ان اللفظ لا يفيده بل فزع ابو بكر الى الاستثناء المذكور
في الحديث وقال اليس انه عليه السلام قال الا بحقها وان الزكاة من حقها واما بيان الاستدلال بعموم
الجمع المحلى بالالف واللام فلما روي ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم ابو بكر بعموم
الجمع المحلى بالالف واللام في قوله عليه السلام الائمة من قريش والانصار سلموا تلك الحجة
فلو لم يدل على العموم لما تم الاستدلال وكذا في قوله نحن معاشر الانبياء الحديث وقد عرفت
قصة ذلك واعلم انا اوردنا مثالين احدهما لجمع الكثرة والثاني لجمع القلة **قال**
الثالثة الجمع المنكر ليس للعموم لانه يحتمل كل انواع العدد قال الجبائي حقيقة في كل
انواع العدد فيحمل على جميع حقائقه قلنا الا في العدد المشترك **اقول** المسئلة
الثالثة في ان الجمع المنكر غير عام ذهب الجمهور الى ان الجمع المنكر ليس للعموم خلافا لابي
علي الجبائي لنا على انه ليس للعموم هو ان الجمع المنكر يحتمل كل انواع العدد فان رجالا
يمكن ان يوصف باي عدد شئت فيقول رجال ثلاثة واربعة وخمسة الى غيرها وكل يحتمل
انواعا يمكن ان يكون موردا للتقسيم لها فالجمع المنكر يمكن ان يكون موردا للتقسيم انواع
العدد وكلما يكون موردا للتقسيم الى الانواع لا يكون عين كل قسم منها ولا مستلزما له لانه
لم يكن المورد موردا وكلما لا يكون عين شيء ولا مستلزما له لا يدل اللفظ الموضوع له على ذلك
الشيء اصلا لانتفاء طريق الفهم فالجمع المنكر لا يدل اللفظ على شيء من انواع العدد فلا يدل على
العدد المستغرق الذي هو احد انواعه فلا يكون عاما لما عرفت من تعريف العام في اول
الفصل وفيه نظر فانه يدل على الثلاثة اتفاقا وهو نوع من العدد فان قلت لا حاجة في
عدم اقتضاء الجمع المنكر العموم الى هذا التطويل لانه لما علم عدم صحة الاستثناء منه في

البحث السابق على عدم عمومه لما ثبت ان نفيها للعموم جواز الاستثناء قلت لما خالف
الجبائي في ذلك محتجا عليه بحجة اراد ان يجيب عنها لبيان ان عمومه فيها فقال ابو علي
الجبائي انه يفيد العموم محتجا عليه بان الجمع المنكر حقيقة في كل انواع العدد بدليل حمله
لغة على كل عدد بطريق الحقيقة اذ يصح ان يقال لكل عدد من الرجال انه رجال واذا
كان كذلك يكون مشتركا بينها وان لم يصح لغة واطلاق المشترك على مدلولاته بطريق
الحقيقة يجب ان يحمل على جميع حقايقه بناء على المشترك بدون القرينة واجب الحمل
على جميع مدلولاته كما هو مذهب الشافعي وقلنا في الجواب عنه ان اردت بكونه مشتركا الاشتراك
اللفظي فممنوع اذ صحة حمله على جميع انواع العدد لا تقتضي ذلك فان الصحة ربما يكون لكونه
موضوعا للقدر المشترك بينها وان اردت به الاشتراك المعنوي اعني كونه موضوعا للقدر
المشترك فمسلم لكن لم يلزم من ذلك ان يكون حقيقة في العدد المستغرق الذي هو احد انواعه
فان اللفظ الموضوع لمفهوم مشترك بين انواع لا يدل على شيء من تلك الانواع بخصوصه بطريق
الحقيقة وهو ظاهر **قال** الرابعة قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
يحتمل نفي الاستواء من كل وجه ومن بعضه فلا يستلزم نفي الاستواء من كل وجه لان الاعم لا يستلزم
الاخص وقوله لا اكل عام في المأكول يحمل على التخصيص كما لو قيل لا اكل اكلا وفرق ابو حنيفة
بان اكلا يدل على التوحيد وهو ضعيف فانه للتوكيد ويستوي فيه الواحد والجمع **اقول**
المسئلة الرابعة في ان نفي الاستواء في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة هل هو
عام يقتضي نفي الاستواء من جميع الوجوه حتى في القصاص ام لا فذهب الامام الى انه ليس بعام
لان قوله لا يستوي يدل على نفي الاستواء ونفي الاستواء يحتمل نفي الاستواء من كل وجه ونفي
بعضه لكونه اعم منهما بحسب المفهوم واذا احتمل كلا منهما كان حقيقة في القدر المشترك
بينهما فلا يكون حقيقة في العموم وهو نفي الاستواء من كل وجه الذي هو احد قسميه
لان الدال على القدر المشترك لا يدل بالحقيقة على شيء من قسميه بالخصوص لما عرفت انفا في
بيان ان الجمع المنكر لا يدل على الاستغراق واذا لم يدل على نفي الاستواء من كل وجه لم يكن
عاما وهو المطلوب ويمكن ان يعارض بان الاستواء اعم من ان يكون من كل وجه او من
بعض الوجوه والاية تدل على نفي الاعم فيكون دالة على نفي الاخص اما لو قال لا اكل فانه عام
في جميع المأكولات ويقبل التخصيص عند الشافعي قياسا على محل الوفاق الذي هو عام
اتفاقا وقابل للتخصيص كذلك وهو قوله لا اكل اكلا والجامع بينهما سلب ماهية الاكل في
الصورتين اما في صورة الوفاق فانه نفي المصدر الدال على الماهية واما في صورة النزاع فكذلك
لاشتمال الفعل على المصدر واما ابو حنيفة فقد قال ان قول القائل لا اكل ليس بعام ولا يقبل
التخصيص فان نفي الفعل ليس من صيغ العموم واما القياس على صورة الوفاق وهو قوله لا اكل

اكلا فغير صحيح لوجود الفارق بينهما وذلك لان اكلا مصدر للعدد دال على التوحيد
لكونه نكرة واقعة في سياق النفي فيكون عاما لذلك قابلا للتخصيص وليس في صورة النزاع
ما يدل عليه فلا يكون عاما وهذا الفرق ضعيف لان هذا المصدر للتأكيد ويستوي فيه الواحد
والجمع لكونه دالا على الماهية فاذا سلبت الماهية كان عاما وفي كل واحد من دليل ابي حنيفة
والجواب عنه نظر لان كلا منهما مجرد دعوى بلا دليل اللهم الا ان يورد في صورة لم يجوز تخصيص
يكون لكل منهما توجيه ويؤيده قول الشافعي بان قولنا ان اكلا في قولنا لا اكل اكلا متعين في
كونه مصدرا للتأكيد لان مدلوله ليس زائدا على مدلول الفعل وذلك لانما يكون مصدرا للتحديد
يجب ان يكون مدخولا للتاء او موصوفا بالوحدة واذ ليس فيما نحن كذلك تعين كونه للتأكيد
قال الفصل الثاني في الخصوص وفيه مسائل الاولى التخصيص اخراج بعض ما يتناوله
اللفظ والفرق بينه وبين النسخ انه يكون للبعض والنسخ عن الكل والمخصص المخرج عنه والمخصص
المخرج وهو ارادة اللافظ ويقال للدال عليه مجازا **اقول** الفصل الثاني من الباب الثالث
في الخصوص واحكامه وفي هذا الفصل مسائل المسئلة الاولى في حد التخصيص فقوله التخصيص
عبارة عن اخراج بعض ما يتناوله اللفظ عنه فالاخراج كالجنس اذ يدخل فيه التخصيص
وغيره والباقي كالفصل وقوله بعض ما يتناوله اللفظ احتراز عن اخراج كل ما يتناوله
اللفظ كالنسخ عن الكل وعن اخراج ما لا يتناوله اللفظ كالاستثناء المنقطع نحو جاءني القوم
الا حمارا فان لفظ القوم غير متناول للحمار فلا يسمى هذا النوع من الاستثناء تخصيصا وزاد
بعضهم قيد الحروف فقال التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ مقيد بعدم المخصص وانما
زادوا هذا القيد ليلا يقال ما خص عن العام بالمخصص لم يتناوله اللفظ والا لم يكن مخصوصا
بل يكون باقيا على عمومه واذا لم يتناوله اللفظ لا يصح التعريف فزادوا هذا القيد
لان اللفظ وان لم يتناوله على تقدير التخصيص لكنه يتناوله على تقدير عدم التخصيص فاستقام
التعريف بهذا القيد **واقول** لا حاجة الى هذه الزيادة لان اللفظ العام المخصص
متناول لما اخرج عنه لكنه غير مراد للمتلفظ به ولا يلزم من كونه غير مراد للمتلفظ ان لا يتناوله
اللفظ ولهذا قال بعض العلماء التخصيص عبارة عن تناول اللفظ شيئا مع عدم ارادته
والحد المذكور غير شامل للتخصيص المفهوم وغيره مما هو ليس بلفظ ولما كان التخصيص والنسخ
مشتركا في ازالة الحكم عن المخصص والمنسوخ احتيج الى الفرق بينهما فقال المصنف الفرق
بين التخصيص والنسخ ان التخصيص لا يكون الا للبعض افراد والنسخ قد يكون عن الكل كنسخ
شريعة باخرى وقد يكون عن البعض وقال الامام في المحصول والحق ان التخصيص جنس
تحته انواع كالنسخ والاستثناء وغيرهما فعلى هذا كل نسخ تخصيص ولا ينعكس ثم فرق بين
نوعيه النسخ والاستثناء بان التخصيص في الحقيقة في الازالة فان كانت من الكل فهي النسخ

وإن كانت عن البعض فهي الاستثناء وهو منقوض باستثناء الكل عن الكل كقوله لزيد علي عشرة
إلا عشرة فإنه إزالة عن الكل مع أنه ليس بنسخ وإلا لكان صحيحا فإن النسخ جائز اتفاقا وبالتخصيص
بغير الاستثناء كالصفة وغيرها وبالنسخ عن البعض كنسخ جلد المحصن عن آية الزنا فإن كلا منهما إزالة
عن البعض مع أنه ليس باستثناء على أن التخصيص في الحقيقة ليس بإزالة بل هو بيان أن المراد من اللفظ
بالعام وقد علم من حد التخصيص أن المخصص هو البعض المخرج عن لفظ يتناوله والمخصص هو المخرج عن اللفظ
بعض ما يتناوله والمخرج المخصص بالحقيقة إرادة اللافظ ويقال للفظ الدال على تلك الإرادة
مخرج ومخصص مجازا إطلاقا لاسم المدلول على الدال **قال** الثانية القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد
لفظا مثل اقتلوا المشركين أو معنى وهو ثلاثة الأول العلة وجوز تخصيصها كما في العرايا الثاني مفهوم
الموافقة فيخصص بشرط بقاء الملفوظ مثل جواز حبس الوالد لحق الولد الثالث مفهوم المخالفة
فيخصص بدليل راجح كتخصيص مفهوم إذا بلغ الماء قلتين بوم البدا والكذب ولنا يندفع
بالمخصص **أقول** المسألة الثانية في بيان ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز فنقول الحكم الثابت
لواحد فقط غير قابل للتخصيص لأنه عبارة عن إخراج بعض الآحاد عن حكم ثبت للكل والحكم
الثابت لواحد لا يعقل فيه ذلك فالقابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد إما لفظا أي يكون اللفظ
دالا على التعدد مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين فإن لفظ المشركين دال على التعدد لكونه جمعا
محلى بالألف واللام وقابل للتخصيص لكونه مخصوصا بأهل الحرب اتفاقا وإما معنى أي لا يكون
اللفظ دالا على التعدد بل يستنبط منه تعدد حكم ما بدليل وهو ثلاثة الأول العلة الشرعية
فإن التعدد لا يفهم من لفظها إلا أن العقل يحكم بوجود المعلول عند وجودها كما مر وجوز
تخصيصها في بعض الصور نحو تخصيص علية الطعم لحرمة الربا في بعض الصور كما في العرايا وسيجيء
في باب القياس تحقيقه الثاني مفهوم الموافقة فإنه ليس لفظا عاما دالا على التعدد لكنه
يستنبط من اللفظ المثبت للحكم حكم عام فيخصص بشرط بقاء حكم الملفوظ مثل قوله تعالى
ولا تقل لهما أف فإنه يستنبط منه حكم عام وهو تحريم سائر أنواع الأذى بالقياس الأولى
فيخصص عنه بعض أنواع الأذى بشرط بقاء حكم الملفوظ وهو الإيذاء المرخص شرعي مثل جواز
حبس الوالد لحق الولد إذا امتنع عنه وجواز تأديبه بالفجور وضربه بالارتداد إلا إذا كان
تخصيص المفهوم ينافي حكم الملفوظ فلا يجوز مثل أن يخصص عنه جواز ضرب الوالد بلا سبب
شرعي من حيث لفظ الآية وإن كان عاما في تحريم أنواع الأذى لكن بعد تخصيص تلك الصور
عنه علم أن المراد منه تحريم أنواع الأذى بلا سبب الثالث مفهوم المخالفة فإن حكم
المنطوق وإن كان خاصا لكنه يستنبط منه حكم شرعي عام وهو انتفاء حكم المنطوق في
جميع صور المسكوت عنه لدليل عرفته وحينئذ يجوز تخصيصه بإثبات حكم المنطوق في بعض
صور المسكوت عنه بدليل راجح على المفهوم كتخصيص مفهوم قوله صلى الله عليه وسلم إذا بلغ

بالراكد صح

الماء قلتين لم يحمل خبثا وهو أنه إذا كان دون القلتين سواء كان جاريا أو راكدا يحمله بالراكد في القول القديم
إذ الماء الجاري نجس فيه وإن لم يبلغ القلتين لم يحمله فإن الجاري في القول القديم لا ينجس إلا بالتغير
سواء كان قليلا أو كثيرا لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه
أو طعمه أو ريحه فإن قيل التخصيص في كلام الله محال لأن جواز التخصيص في الكلام الطلبي يوهم
البداء وفي الخبري الكذب وهما على الله محال قلنا إنما يوهمهما قبل البيان الجواب عن المذكور
يندفع بورود المخصص المبين لمراد المتكلم **قال** الثالثة يجوز التخصيص ما بقي غير محصور
لمساجد كل زمان ولم يأكل إلا واحدة وجوز القفال إلى أقل المراتب فيجوز في الجمع ما بقي ثلاثة
فإنه الأقل عند الشافعي وأبي حنيفة بدليل تفاوت الضمائر وتفصيل أهل اللغة واثنان
عند القاضي والأستاذ بدليل قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين فقيل إنا وإلى
المعولين وقوله فقد صغت قلوبكما فقيل المراد به الميول وهو قوله عليه السلام الاثنان فما
فوقهما جماعة فقيل أراد به جواز السفر وفي غيره إلى الواحد وقوم إلى الواحد مطلقا
أقول المسألة الثالثة في بيان الغاية التي ينتهي التخصيص إليها فنقول لا يجوز تخصيص العام بحيث
لا يبقى منه فرد غير محصور وإلا لكان نسخا لا تخصيصا لما عرفت بل يجب أن يبقى منه بعد التخصيص
شيء واختلفوا فيما يجب بقاؤه بعد التخصيص فاختار الإمام والمصنف ما ذهب إليه أبو الحسين البصري
وهو أنه لا بد في جميع ألفاظ العموم من بقاء كثرة بعد التخصيص وإن لم يعلم قدرها وعبر المصنف
عن هذا المذهب بقوله يجوز تخصيص العام ما بقي من أفراده عدد غير محصور واستدل عليه أبو
الحسين بأنه لو حصر إلى أن لا يبقى منه كثرة بل إلى الواحد لم يكن على وفق اللغة لأن القائل إذا قال
أكلت كل رمانة في البيت وفيه ألف رمانة ولم يأكل إلا واحدة عابه أهل اللغة وذلك
دليل الامتناع لغة فوجب أن يكون الباقي كثرة وإن لم نعلم قدرها أي لم يمكنا أن نعين تلك الكثرة
الباقية أهي ثلاثة أم أربعة أو خمسة أو غيرها وفيه نظر فإنه لو أكل في هذه الصورة ثلاث
رمانات لوجب صحة قوله ولا يعاب لبقاء الكثرة وهي الثلاثة لكنه يعاب أيضا لما ذكره في المحصول
وكذا في عبارة المصنف لأنه إن أراد بعدم حصر الكثرة عدم تناهيها فباطل وهو ظاهر وإن
أراد به عدم العلم بقدرها فلو بقي كثرة معلومة القدر كان يعاب مثل في الصورة المذكورة وجب
أن لا يجوز التخصيص وقد صح اتفاقا وفصل القفال بين الجمع وغيره من ألفاظ العموم وقال العام
المخصص إن كان جمعا معرفا جاز تخصيصه إلى أن ينتهي إلى أقل مراتب الجمع واختلفوا في ذلك
فقال الشافعي وأبو حنيفة إن أقل الجمع ثلاثة لا اثنان وهو المختار عند المصنف والإمام والدليل عليه
تفاوت لغة بين ضمير الجمع وضمير المثنى فإنهم يقولون حال المثنى في الخبر فعلا وفي الأمر
افعلا وفي حال الجمع في الخبر فعلوا وفي الأمر افعلوا ولا تفعلوا وتفاوت الضمائر في الحالين يدل على
تغايرهما لغة فلا يكون المثنى من قبيل الجموع وكذلك تفصيل أهل اللغة بين معرفي الجمع والمثنى

طهورا المعلم بعد خلق

الوهم صح

الكلت صح

كما هو مذكور في كتب النحو من احكامهما من النعوت وغيرها يدل على تغايرهما فان الجمع ينعت بالثلاثة
فما فوقها دون ما دونها لاختلاف المثنى فيقال رجال ثلاثة ولا يقال رجال اثنان وقال القاضي ابو بكر والاستاد
ابو اسحاق وعبد الجبار وجمع من الصحابة والتابعين ان اقل الجمع اثنان واحتجوا عليه بان الاثنين
لو لم يكن جمعا لتفاوتا بحسب الضمير والاطلاق والتعريف كما قررتم لكنهما لم يتفاوتا في شي من ذلك اما
عدم التفاوت بينهما بحسب الضمير فلقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين فاتى بضمير الجمع للاثنين
وهما داود وسليمان لانه يدل عليه صدر الاية فعلم بانه لا تفاوت بينهما بحسبه فقيل في الجواب عنه
ان المصدر جاز ان يضاف الى الفاعل وجاز ان يضاف الى المفعول فجاز ان يضاف اليهما معا وحينئذ
جاز ان يكون المصدر المذكور في الاية وهو الحكم مضافا الى الفاعل وهو داود وسليمان والى
المفعول وهم القوم المحكوم عليهم واذا كان كذلك كان ضمير الجمع راجعا الى الجمع دون المثنى
لكون الحاكمين مع المتحاكمين جمعا وفيه نظر اذ لا يلزم من جواز اضافة المصدر الى احد المعمولين وحده
جواز اضافته اليهما معا في حالة واحدة واما عدم التفاوت بحسب الاطلاق فلقوله تعالى
خطابا لعائشة وحفصة ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما فان القلوب جمع اطلق واريد
به فوق من منهما لاضافته الى ضمير الاثنين والاصل في الاطلاق الحقيقة فعلم انه لا تفاوت بينهما
بحسب الاطلاق فقيل في الجواب عنه ان المراد بالقلوب ههنا ميول القلب وبعض
اطلاق القلب في ميله كما يقال للمنافق انه ذو قلبين اي ذو ميلين وليس المراد به نفس القلب الذي
هو جارحة مخصوصة فلا يصح وصفها بالصغو هكذا قاله الامام في المحصول وفيه نظر فان
الميول لا توصف بالصغو الذي هو الميل اذ لا يقال مال الى فلان ميلي والقلب يوصف به اذ كثيرا
ما يقال مال الى فلان قلبي كما **قال** الحارثي صبا قلبي ومال اليك ميلا واما عدم التفاوت بينهما
بحسب التعريف فلانه عليه السلام عرف المثنى بالجمع وقال الاثنان فما فوقهما جماعة وقيل في الجواب
عنه ان مقصود الحديث هو ان الاثنين جماعة في جواز السفر تقرير ذلك انه عليه السلام نهى عن
السفر الا في الجماعة ثم بين ان الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر وقيل قوله ذلك محمول على
ادراك فضيلة الجماعة وليس المراد ان الاثنين جمع بحسب اللغة لانه عليه السلام بعث لتعريف
الشرع لا لتعريف اللغة وفيه نظر لانه عليه السلام ما قال الاثنان فما فوقهما جمع حتى يكون
الاثنان جمعا بل قال الاثنان فما فوقهما جماعة وفرق بين الجماعة والجمع فلا حاجة الى الاعتذار عنه
بان المراد جواز السفر اذ جاز ان يكون الاثنان جماعة ولا يكون جمعا فان **قلت** لم صدر المصنف
الاجوبة بلفظ قيل ولم يصدر ما نقوله قلنا كما هو دابه قلنا لما كانت الاجوبة ليست كما ينبغي
كما عرفت لم ينسبها الى نفسه هذا اذا كان العام المخصص جمعا معرفا فاما ان كان غير الجمع
المعرف فهو من قال يجوز تخصيصه الى اقل مراتب العدد وهو الواحد عند الاصوليين والاثنان
عند اهل الحساب وقوم جوزوا تخصيص العام الى الواحد مطلقا سوا كان العام جمعا معرفا او غيره

محتجا

محتجا بان مراتب العدد في الاندراج تحت اللفظ العام متساوية فجواز تخصيص بعضها دون
بعض تحكم وحينئذ اما ان لا يجوز في شي من المراتب وهو باطل او يجوز في كل منها وهو المطلوب
وجوابه منع عدم الاولوية لما عرفت في اكثر كل زمان ولذلك لم يتعرض المصنف له
قال الرابعة العام المخصص مجاز والا لزم الاشتراك قال بعض الفقهاء انه حقيقة وفرق
الامام بين المخصص بالمتصل والمنفصل لان المقيد بالصفة لم يتناول غيره قلنا المركب لم يوضع
والمفرد متناول **اقول** المسئلة الرابعة في ان العام المخصص هل هو مجاز في الباقي بعد التخصيص
ام لا **فنقول** اختلف الاصوليون في ذلك فاختار المصنف ما ذهب اليه بعضهم وهو انه
مجاز مطلقا سوا خص بمتصل او منفصل وسيجي تفسيرهما واحتج عليه بان العام حقيقة في الاستغراق
لكونه لفظا موضوعا في اللغة له فلو كان حقيقة في الباقي ايضا يلزم الاشتراك لكون الباقي غير معنى
الاستغراق والاشتراك خلاف الاصل فيكون مجازا فيه لكونه خيرا من الاشتراك وقد قال بعض
الفقهاء ان العام المخصص حقيقة فيما بقي من الافراد سوا خص بمتصل او منفصل لانه لا يسبق من
العام مع المخصص الى الفهم الا الباقي بعد التخصيص فلو كان مجازا فيه لسبق غيره وجوابه بعينه هو
الجواب من قول الامام فلذلك لم يجب المصنف عنه وفرق الامام فخر الدين الرازي قدس الله سره
بين العام المخصص بالمتصل وبين العام المخصص بالمنفصل وقال ان كان تخصيص العام بقرينة متصلة
غير مستقلة كالصفة والشرط والاستثنا كان العام المخصص حقيقة في الباقي بعد التخصيص وان
كان بقرينة منفصلة مستقلة سوا كانت عقلية او لفظية كان مجازا فيه واحتج عليه بان العام
المقيد بالقرينة المتصلة كالمقيد بالصفة مثل قولهم اكرم بني تميم الطوال لم يتناول غيرهم ولم يحتمل
سواهم فيكون حقيقة فيهم بخلاف المقيد بالقرينة المنفصلة فان العام حينئذ متناول للافراد
المخصصة من حيث الاطلاق لكونه حقيقة في الاستغراق فاذا اخرج عنه تلك الافراد كان
استعماله في الباقي بعد التخصيص استعمالا في غير ما وضع له لكون الباقي غير الاستغراق فكان مجازا
قلنا في الجواب عنه انكم ان اردتم بكون العام المخصص بالقرينة المتصلة حقيقة في الباقي انه مع
القرينة حقيقة فيه فممنوع قوله لانه لم يتناول غير الباقي قلنا مسلم ولكن لا يلزم منه ان
يكون حقيقة فيه وانما يلزم ان لو وضع هذا الكلام المركب وهو العام مع الصفة بازائه
وهو ممنوع والى ما ذكرنا اشار بقوله قلنا المركب لم يوضع وان اردتم به ان العام نفسه الذي
هو جز هذا المركب حقيقة فيه فكذلك لانه يتناول غيره فلو كان حقيقة فيه لم يتناول غيره والى
ما ذكرنا اشار بقوله والمفرد متناول وفيه نظر فان المركب موضوع بوضع اجزائه لاجزاء المعنى
وان لم يكن موضوعا بعينه لعين المعنى **قال** الخامسة المخصص بمعين حجة ومنعه عيسى
بن ابان وابو ثور وفصل الكرخي لنا ان دلالته على فرد لا يتوقف على دلالته على الاخر لاستحالة
الدور فلا يلزم من زوالها زوالها **اقول** المسئلة الخامسة في ان العام المخصص هل هو

حجة يجوز التمسك به في الافراد الباقية بعد التخصيص ام لا فيه تفصيل يتناول العام المخصص حجة
عند القائلين بانه حقيقة في الباقي وعند القائلين بانه مجاز فيه ان خص بمبهم نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم
ليس بحجة اذ كل واحد منها اذا فرض جاز ان يكون مستثنى فلا يقطع بكون العام متناولا فيه فلا يكون
حجة وان خص بمعين وهو مسئلة الكتاب ففيه خلاف والمختار عند المصنف انه حجة ومنع حجيته
عيسى بن ابان وابو ثور وقال البصري حجة وفصل الكرخي وقال العام ان خص بقرينة متصلة كان حجة
وان خص بمنفصلة فلا لنا في ان العام المخصص بمعين حجة فيما بقي من الافراد ان دلالة العام في
فرد لا يتوقف في دلالته في فرد اخر لاستحالة الدور والترجيح بلا مرجح بيانه ان دلالة العام في
الافراد المخصص لا يتوقف دلالته في الافراد المخصص منه لانها ان توقفت عليها حينئذ ان يتوقف
دلالته في الافراد المخصص منه في دلالته في الافراد المخصص لا لزم الدور وان لم يتوقف يلزم الترجيح
بلا مرجح لان نسبة اللفظ الى كل الافراد في السوية فلم يكن جعل بعضها مشروطا بالاخر اولى من العكس
واذا لم يتوقف دلالته في الافراد المخصص في دلالته في الافراد المخصص منه فلا يلزم من زوال
دلالته في الافراد المخصص منه زوال دلالته في الافراد المخصص لا فيكون حجة فيها لوجود العلة وهو
دلالة العام عليها وانتفاء المانع وهو توقف دلالته في الافراد المخصص في دلالته في الافراد المخصص
منه واعترض ابن الحاجب وقال لا نسلم امتناع توقف كل واحدة من الدلالتين في الاخرى وانما
يمتنع ان لو كان توقف سبق لم لا يجوز ان يكون توقف معية كما في المتضايفين وحينئذ لا يمتنع ويمكن
ان يجاب عنه بانه لو كان توقف معية كما في المتضايفين لما امكن تعقل احدى الدلالتين بدون الاخرى
لكنه امكن واذا كانت متوقفة ولم يكن توقف معية كان توقف سبق ولزم الدور المستحيل **قال**
السادسة يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج اوجب طلبه اولا لنا لو وجب لوجب
طلب المجاز للتحرز عن الخطا اللازم منتف قال عارض دلالته احتمال المخصص قلنا الاصل يدفعه
اقول المسئلة السادسة في انه هل يجوز التمسك بالعام قبل تخصيصه ام لا فقال ذهب
ابو بكر الصيرفي الى انه يجوز ان يتمسك بالعام ما لم يظهر دلالة مخصصة ولا يجب طلبه ابتداء اولا
الاستقصاء في ذلك خلافا لابن سريج فانه اوجب الطلب للمخصص اولا في جواز التمسك بالعام
لنا انه لو لم يجز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص اذ لو تمسك به قبل الطلب لاحتمل
الخطا لجواز ان يكون له مخصص ولم يطلع فاذا طلب بالاستقصا ولم يوجد غلب في الظن عدمه
وحينئذ جاز التمسك به في اثبات الحكم لنا في ان التمسك به جائز قبل الطلب هو انه لو وجب
طلب المخصص في التمسك بالعام تحرزا عن الخطا باحتمال المخصص لوجب طلب المجاز في اجرا اللفظ
في حقيقته تحرزا من الخطا باحتمال المجاز والجامع الاحتراز عن الخطا المحتمل لكن اللازم وهو
طلب المجاز في اجرا اللفظ في حقيقته منتف اتفاقا لانهم يحملون الالفاظ في ظواهرها في اول
سماعها من غير بحث عن انه هل وجد ما يوجب العدول عن الظاهر ام لا فكذا الملزوم وهو الملزوم

طلبه ثم

قال

قال ابن سريج العام قبل البحث عن مخصصه والاستقصاء في طلبه يحتمل التخصيص لما مر ومع احتمال
التخصيص لا يكون حجة في العموم لان احتمال التخصيص يعارض دلالته في العموم وقد تلخص ان مع
احتمال المعارض بطلت الحجية فلا بد في الجواب عنه ان الاصل هو حمل العام عند الملاقاة في
الاستغراق الذي هو مدلوله بدفع احتمال التخصيص وحينئذ يبقى دلالته في العموم سالمة
عن المعارض فيكون حجة هذا هو المذكور في المحصول وتبعه المصنف في ذلك ونقل الفاضل الارموي
عن مختصر المنتهى الاجماع في ان العام لا يجوز التمسك به قبل البحث واما الخلاف في انه هل يكفي
البحث عنه بحيث يغلب في الظن عدمه ام لا بد من بحث يوجب القطع بعدمه ونقل ايضا عن المصنف
في شرحه لمختصر المنتهى نقلا عن المستصفى انه لا خلاف في انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل
البحث عن المخصص **واقول** اما الاجماع المنقول عن مختصر المنتهى فليس فيه شيء من الاثر واما
كلام المستصفى فلا يدل الا على عدم جواز التمسك بالعام قبل البحث عن مخصصه بل يدل على عدم
جواز الحكم قطعا بعمومه لانه قال في المستصفى ان المجتهد اذا بلغه العموم ولم يبلغه الخصوص وجب
عليه العمل بالعموم الذي بلغه ولا يكلف بالخصوص الذي لم يبلغه واعتقاد ظهوره في العموم
دون الجزم بذلك الى ان يعلم انتفا المخصص فحينئذ يعتقد عمومه ويجزم بذلك ثم قال ولهذا
تبين بطلان مذهب ابي حنيفة والكرخي حيث قالا في نحو رقبة يجب ان يعتقد عمومه قطعا
حتى يكون اخراج الكافر نسخا هذا كلامه وهو دال على جواز التمسك بالعام قبل ظهور مخصص
وعلى عدم جواز اعتقاد عمومه قطعا ما لم يثبت عدم المخصص وهو غير ما فهمه الفاضل المراغي
من ذلك **قال** الفصل الثالث في المخصص وهو متصل ومنفصل والمتصل اربعة
الاول الاستثناء وهو الاخراج بالا غير الصفة ونحوها والمنقطع مجاز **اقول** الفصل
الثالث فيما يقتضي تخصيص العموم وهو المخصص وهو قسمان متصل ومنفصل لانه ان تعلق
لفظا بما ذكر فيه العام فمتصل والا فمنفصل والمخصص المتصل اربعة انواع الاستثناء والصفة
والشرط والغاية الاول من المخصص المتصل الاستثناء وهو عبارة عن اخراج بعض ما تناوله
اللفظ بالا غير الصفة ونحوها كحاشا وخلا وما عدا وما خلا وليس ولا يكون فقوله اخراج
بعض ما تناوله اللفظ يشمل المخصصات كلها وقوله بالا غير الصفة يخرج ما عدا الاستثناء
من المخصصات وقيد الا بغير الصفة احترازا عن الا التي هي صفة وهي تابعة لجمع منكور غير
محصور نحو قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والحق انه لا حاجة الى التقييد بغير
الصفة لان الا التي للصفة لا تخرج لتعذر الاستثناء اذ المراد بالجمع المنكور الغير المحصور
جمع لو سكت عن الاستثناء لم يدخل فيه المستثنى وما لم يدخل لا يخرج وانما قيد الجمع
بالمنكور احترازا عن الجمع المعرف باللام نحو جاني الرجال الا زيدا فان الا في هذه الصورة ليست
صفة لكون الرجال معرفة وامتناع اتصافه بالا التي بمعنى غير وقولنا غير محصور احتراز

من قولنا علي له عشرة دراهم الا واحدا الا ان الا في الجمع المنكور انما تحمل على الصفة اذا تعذر الاستثنا
وهاهنا لم يتعذر لوجوب دخول المستثنى في المستثنى منه فان قلت هذا التعريف غير شامل
للاستثنا المنقطع نحو جاء القوم الا حمارا فان الحمار غير مخرج عن القوم لعدم تناول القوم اياه
قلت هذا التعريف انما هو للاستثنا المتصل الذي هو استثنا حقيقة دون المنقطع فانه يقال
له استثنا مجازا **قال** وفيه مسايل المسالة الاولى شرط الاتصال عادة باجماع الادبا
وعن ابن عباس خلافه قياسا على التخصيص بغيره والجواب النقض بالصفة والغاية وعدم
الاستغراق وشرط الحنابلة ان لا يزيد على النصف والقاضي ان ينقص منه لنا لو قال له علي
عشرة الا تسعة لزم واحد اجماعا وعلى القاضي استثنا الغاوين من المخلصين وبالعكس فقال الاقل
ينسى فيستدرك ونوقض بما ذكرنا **اقول** وفي الاستثنا مسايل المسالة الاولى في شرايط
صحة الاستثنا فنقول يشترط لصحة الاستثنا امران الشرط الاول اتصال المستثنى بالمستثنى منه
عادة فلا تاثير لاطالة الكلام والنفس والسعال في قطعه والدليل على اشتراط الاتصال اجماع
الادبا على ذلك فان من قال لوكيله بع داري من اي شخص كان ثم قال بعد اسبوع الا من زيد استهجنه
الادبا ولم يجعلوه عايدا الى ما تقدم واجماعهم في اللغة حجة ونقل عن ابن عباس خلافه فان المنقول
عنه جواز الاستثنا المنفصل عن المستثنى منه وان طال الزمان بينهما شهرا قياسا على جواز تاخير المخصص
بالمنفصل والجامع كون كل منهما منافيا لما قبله والجواب عنه النقض بالصفة والغاية وتقريره
ان يقال لو صح ما ذكرتم من القياس لزم جواز تاخير الوصف والغاية في التخصيص بهما بعين ما ذكرتم
لكنه لا يجوز تاخيرهما اتفاقا قال الامام في المحصول هذه الرواية عن ابن عباس ان صحت فلعل المراد
منها ما اذا نوى الاستثنا متصلا بالكلام ثم اظهر نيته بعده فانه يدين فيما بينه وبين الله فيما نواه
اذ جلالة منصبه تمنع ارتكاب ما يستبعد اليه الشرط الثاني من شرطي الصحة عدم
الاستغراق اي لا يكون المستثنى مستغرقا للمستثنى منه نحو قوله علي عشرة الا عشرة فان ذلك باطل اتفاقا
واما ما سواه فالمختار صحيح سوا كان المستثنى مساويا للنصف المستثنى منه او اقل من النصف او اكثر منه
خلافا للحنابلة فانهم شرطوا لصحة الاستثنا ان لا يزيد المستثنى على نصف المستثنى منه وخلافا للقاضي
ابي بكر فانه شرط فيها ان ينقص المستثنى عن نصف المستثنى منه ويلزم من هذا الخلاف اتفاق الكل على
صحة استثنا الاقل من النصف لنا على عدم اشتراط الشرطين انه لو قال له علي عشرة الا تسعة
لزمه واحد اجماعا فلو لم يكن هذا الاستثنا صحيحا لما اتفقوا عليه واذا صح هذا الاستثنا بطل مذهب
الحنابلة والقاضي ابي بكر وصح ما سوى المستغرق من الاستثنا ويرد على القاضي خاصة ما يبطل
مذهبه وهو استثنا الغاوين من المخلصين في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا
من اتبعك من الغاوين واستثنا المخلصين من الغاوين في قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فلو وجب ان يكون المستثنى اقل من نصف المستثنى منه لكان كل

واحد

اربع م

انه م

واحد من المخلصين والغاوين اقل من نصف الاخر وانه باطل واعلم ان ما يرد على القاضي يرد على
الحنابلة ايضا اذ يلزم من الايتين ان لا يزيد كل من الغاوين والمخلصين على نصف الاخر او اقل من نصفه
وكلاهما محالان فلا معنى لقوله وعلى القاضي اذ يشعر ذلك بان هذا الجواب دافع لقول القاضي خاصة
كما صرح به الشارحان وليس كذلك بل دافع لقول الحنابلة ايضا كما عرفت قال القاضي في تصحيح شرطه
ان الاستثنا لكونه كالانكار بعد الاقرار خلاف الاصل فلا يكون معتبرا وانما لم يبطل في الاقل من النصف
لمانع وهو ان الاقل ربما ينسى في اول الامر كالمقر بالعشرة التي ادى منها شيا قليلا وذلك لقلته الا انه لما التفت اليه
ما اذا تذكره بعد الاقرار وجب ان يكون متمكنا من استدراكه لئلا يضيع حقه وذلك انما هو
بصحة استثنايه فيلزم القول بصحة هذا الاستثنا لذلك بخلاف المساوي والاكثر فان هذا
المانع غير موجود فيهما لكونهما ابعد من النسيان لكثرة الالتفات اليهما واذا كان كذلك
فلا يصح الاستثنا فيهما لوجود المقتضي للفساد وعدم ما يمنع ارتفاع هذا المانع ونوقض دليل
القاضي بما ذكرنا من الصورة وهي قوله علي عشرة الا تسعة فانه صحيح اتفاقا فلو صح دليله
لما صحت تلك الصورة لكون الاستثنا فيها استثنا للاكثر من النصف وذلك ظاهر **قال**
المسالة الثانية الاستثنا من الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفة لنا لو لم يكن كذلك لم يكن
لا اله الا الله توحيدا واحتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور قلنا للمبالغة
اقول المسالة الثانية في ان الاستثنا من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فنقول اتفق العلما
على ان الاستثنا من الاثبات نفي لقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما واما الاستثنا
من النفي فاثبات عند الجمهور خلافا لابي حنيفة فانه قال الاستثنا من النفي لا يكون اثباتا محتجا
بان بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات واسطة وهي عدم الحكم فمعنى الاستثنا بقا المستثنى غير
محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لانه لو صح ما ذكره لوجب ان لا يكون الاستثنا من
الاثبات نفيا للواسطة وقد صح اجماعا فبطل ما ذكره واحتج المصنف على المذهب المختار
بانه لو لم يكن الاستثنا من النفي اثباتا لم يتم التوحيد بقوله لا اله الا الله حينئذ لا يكون موجبا
لثبوت الالهية لله تعالى بل كان معناه نفي الالهية عن غيره فقط لكن التوحيد يتم به اجماعا واحتج
اصحاب ابي حنيفة على ما ذهب اليه بقوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور اذ تقدير الكلام لا صحة
للصلاة الا بطهور فلو كان الاستثنا من النفي اثباتا لزم صحة الصلاة بالطهور وحده وهو منتف
لجواز انتفا شرط اخر او ركن قلنا في الجواب عنه ان الاستثنا في هذه الصورة انما هو للمبالغة
في كون الطهور شرطا تاما وذلك لان اثبات الشي بعد نفي غيره قد يكون للحصر كما في كلمة التوحيد وقد
يكون للمبالغة كما في قول القايل لا قضا الا بالورع اذ يفهم في العرف منه ان الشرط الاعظم في القضا
هو الورع ولا يفهم منه اثبات القضا لكل متورع هكذا قالوا واجاب الفاضل المراغي
عنه بجواب اخر وهو انا لا نسلم انه استثنا لان الطهور ليس مخرجا من الصلاة اذ لا يعد ق

مس م

على اسم الصلاة وهو غير وارد لما بينا من تعذر الكلام والصحيح اجاب بجواب اخر وهو ان عدم
صحة الصلاة في بعض الصور لا ينفي ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا لحصول الاثبات في صورة اجتماع
الاركان والشرايط وفيه نظر لان تعذر الكلام حسب ما ذكرنا وان سلمنا هو في ذلك بعينه لانحصار
عدم الصحة في الطهور وعدم الصحة في بعض الصور ينفي هذا الانحصار فان **قلت** نحن نقدر الكلام هكذا
لا صحة للصلاة بشيء الا بطهور في بعض الصور وهو صورة الاجتماع وحينئذ يصح ما ذكرنا قلت وحينئذ
لا يبقى الغرض في هذا الاستثناء اذ هذا المعنى الذي قررتم غير مخصوص بالطهور لصدقه في ساير الشرايط
لكنه عليه السلام ذكره في معرض ذلك فلا يصح ما ذكرتم **قال** المسئلة الثالثة المتعددة ان
تعاطفت او استغرق الاخير الاول عادت الى المتقدم عليها والا يعود الثاني الى الاول لانه اقرب
اقول المسئلة الثالثة في حكم تعدد الاستثناء فنقول الاستثناءات ان تعددت فاما
ان يكون متعاطفة او لا فان كانت متعاطفة كقولنا لزيد علي عشرة الا اربعة والا ثلاثة عادت
الى المتقدم في الاستثناءات وهو المستثنى منه لوجوب تساوي المعطوف والمعطوف عليه في الحكم
وان لم يكن متعاطفة فان لم يكن الاستثناء الثاني ناقصا عن الاستثناء الاول كقوله له علي عشرة
الا اربعة الا اربعة او الا خمسة فكذا يعود ايضا الى المتقدم الذي هو المستثنى منه لانه لو عاد
الى الاستثناء الاول لما صح لكونه مستغرقا له وان كان ناقصا عنه يعود الى الاستثناء الاول دون
المستثنى منه لكون الاستثناء الاول اقرب منه وهو دليل الرجحان ولا يمكن ان يعود اليهما معا
لان الاستثناء الاول لخالف المستثنى منه في الكيف لان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
فلو كان الاستثناء منهما يلزم التناقض **قال** المسئلة الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه
المعقب للجمل كقوله تعالى الا الذين تابوا يعود اليها وخص ابو حنيفة بالاخيرة وتوقف القاضي
والمرتضى وقيل ان كان بينهما تعلق فللجميع مثل اكرم الفقهاء والزهاد واستعن عليهم الا المبتدعة
والا فللاخيرة لنا الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط
وغيرهما قيل الاستثناء خلاف الدليل فخولف في الاخيرة للضرورة فيبقى الاولى على اصلها
قلنا منقوض بالصفة والشرط **اقول** المسئلة الرابعة في بيان مرجع الاستثناء
المذكور بعد الجمل فنقول قال الشافعي رحمه الله الاستثناء المعقب للجمل الكثيرة اي المذكور
عقيبها كالاستثناء المذكور في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا يعود
الى كل واحد من الجمل باسرها وخصه ابو حنيفة رحمه الله بالجملة الاخيرة وتوقف القاضي
ابو بكر من الاشاعرة والشريف المرتضى من الشيعة في مرجع هذا الاستثناء الا ان المرتضى
توقف للاشتراك والقاضي لعدم العلم بشيء منهما ومنهم من فصل القول فيه وذكر له
وجوها قال الامام في المحصول الاقرب الى الحق ما قيل ان الجملتين من الكلام ان كانتا من

نوع واحد بان يكون كل واحد منهما جملة انشائية او خبرية وفي التقدير كونهما انشائية يكون كل
منهما اما امرا او نهيا ويتعلق احدهما بالاخرى بان كان حكم احداهما مضمرا في الاخرى كقولك اكرم
الزهاد والفقهاء الا المبتدعة او كان اسم احداهما مضمرا في الاخرى كقولك اكرم الفقهاء واستعن عليهم الا
المبتدعة كان الاستثناء عايدا الى الجمل المذكورة باسرها لان الجملة الثانية حينئذ لا يستقل بدون الاولى
فوجب رجوع حكم الاستثناء اليهما وان لم يكونا كذلك وذلك اما بان يكونا من نوع واحد ولم يتعلق
احداهما بالاخرى سواء كانتا مختلفتي الاسم والحكم كقولك اطعم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال او
متفقتي الاسم مختلفتي الحكم كقولنا اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال او مختلفتي الاسم متفقتي الحكم
كقولنا اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال او لا يكونا من نوع واحد سواء كانت القضية مختلفة كقولنا
اكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون الا اهل بغداد او متحدة كالاية المذكورة التي اختلفت انواع الكلام فيها
اذ الجملة الاولى وهي قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة امر والثانية ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا نهي والثالثة
وهي قوله واولئك هم الفاسقون خبر واتحدت القضية فالاستثناء مختص بالجملة الاخيرة لان كل واحدة
من الجمل في هذه الصورة مستقلة بنفسها والظاهر ان الاشتغال عن الجملة المستقلة بنفسها الى جملة
اخرى مستقلة بنفسها لا يقع الا بعد تمام غرض المتكلم من الاولى ولو كان الاستثناء راجعا الى جميع الجمل
لم يتم مقصوده من الجملة الاولى ثم قال والانصاف ان هذا التقسيم حق لكنا عند البحث نختار التوقف
لعدم العلم كما هو مذهب القاضي والحق ان دعوى التوقف لعدم العلم بعد العلم بالتقسيم والاقرار
بحقيته خروج عن الانصاف لنا في مذهب الشافعي وهو انه يجب ان يكون عايدا الى جميع الجمل مطلقا
ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما وعودهما الى
كل الجمل مثل اكرم واعط زيدا راكبا واعط زيدا ان كان عالما واكرم واعط زيدا العالم او في الدار
او يوم الجمعة والاستثناء من جملة المعلقات فوجب ايضا عوده الى الجميع بالقياس الى ساير المعلقات
والجامع ان كل واحد منها مخصص غير مستقل احتج الخصم بان الاستثناء خلاف الدليل لكونه انكارا
بعد اقرار كما تقدم فالاصل ان لا يعود الى شيء من الجمل خولف هذا الاصل في الجملة الاخيرة للضرورة وهي
صون الكلام عن اللغو وحصلت هي بالاستثناء لانه اقرب فيبقى الجمل الاولى السابقة على الجملة الاخيرة
في اصلها وهو العموم قلنا في الجواب عنه ما ذكرتم في اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة منقوض
بالصفة والشرط فان كلا منهما من المخصصات التي هي خلاف الاصل مع عودهما الى جميع الجمل التي هي
قبلها اتفاقا قال الفاضل المراغي وفيه نظر فان الاتفاق ممنوع في الصفة لكونها كالاستثناء عند الحنفية
على ما سنعرفه ويجب عنه في بحث التخصيص بالصفة على ما سنعرفه **قال** الثاني الشرط
وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر لا وجوده كالاحصان فيه مسئلتان الاولى الشرط ان وجد دفعة
فذاك والا فيوجد المشروط بتمام كل اجزائه او ارتفاع جزء شرط عدمه الثانية ان كان
زانيا ومحصنا فارجم يحتاج اليهما وان كان زانيا او نباشا فاقطع يكفي احدهما وان شئت

وهي قوله

واكرم

قال او غانم حر وشفي عتيقا وان قال او يعتق احدهما ويعين اقول الثاني من اقسام المخصص
المتصل الشرط قال الامام في المحصول في تعيين الشرط هو الذي يتوقف عليه المؤثر في تاثيره لا في ذاته
فقوله يتوقف عليه المؤثر دخل فيه علل المؤثر سوا كانت داخله فيه كالاجزا الماديه والصوريه او
خارجة عنه كالفاعل والغايه وشرطه وقوله في تاثيره لا في ذاته خرج عنه تلك فان ذات المؤثر
يتوقف عليها لا في تاثيره فقط فهذا بالحقيقه تفسير لشرط التاثير في تحصيله عن مؤثره ولو قال
شرط التاثير في تحصله عن ما ثره هو ما يتوقف عليه تاثير مؤثر فيه لا ذات مؤثره لكان اظهر وعلى
كل حال فعبارة المحصول اولى من عبارة المصنف وهو ان الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر لا وجوده
اذ يشعر بوجود المؤثر فانه يبعد وعليه انه شي يتوقف عليه تاثير المؤثر لا وجوده اما توقف تاثير المؤثر
عليه فظاهر اذ ما لم يحصل المؤثر وجود لم يؤثر في شي وذلك بديهي واما عدم توقف وجود المؤثر عليه
فكذا اذ الشي لا يتوقف على نفسه مثال الشرط في الشرعيات الاحصان للرجم فانه لا يتوقف عليه وجود
الزنا بل يتوقف اقتضا الرجم عليه وفي الشرط مسالتان المسله الاولى في ان المشروط متى يحصل عند
المشروط بشرطه لا يخلو من ان يوجد شرطه دفعة او لا يوجد كذلك فان وجد دفعه سوا كان واحدا
في ذاته لا تركيب فيه او كان مركبا تتلازم اجزاوه في الوجود فذاك ثم حصول المشروط عنده كما لو
قال اذا جا راس الشهر فانت طالق فانه لم يوجد دفعه فلابد وان يكون مركبا اما من اجزا متعاقبة
كعبور القارئ من الاشيا او من اجزا مجتمعة كسائر المركبات وحينئذ فالشرط اما ان يكون وجود
ذلك الشي او عدمه فان كان وجوده فالمشروط يوجد عند تكامل اجزائه وهو في غير القار حصول
اخر جز منه كما لو قال ان قرات قصيدة امرى القيس فانت طالق فانما تطلق عند التكلم باخر حرف منها
وفيما عداه ظاهر وان كان الشرط عدمه فيوجد المشروط عند ارتفاع جز من اجزائه اذ يكفي
ذلك في حصول عدمه المسله الثانيه في احكام تعدد الشرط او المشروط فنقول اذا تعدد الشرط
او الحكم المشروط به فذلك اما ان يكون بواو العطف او باو فتلك اربعة اقسام الاول ما يكون التعدد
في الشرط بالواو كقوله ان كان زانيا ومحصنا فارجم فلابد في حصول المشروط من الجمع
اذ الشرط مجموعهما لا كل منهما الثاني ما يكون التعدد باو كقوله ان كان سارقا او نباشا
فاقطع فيكفي في حصول المشروط احدهما دون الجميع اذ الشرط احدهما لا الجمع الثالث ما يكون
التعدد بالواو في الحكم المشروط كقوله ان شفيت فغانم وسالم حر فيحصل الجمع عند حصول
شرطهما فاذا شفي عتقا اذ هو شرط العتق كل منهما الرابع ما يكون التعدد في الحكم المشروط
باو كقوله ان شفيت فسالم او غانم حر فعند حصول الشرط يحصل احد الحكمين من غير تعيين اذ
هو شرط لاحدهما مطلقا لا لكل منهما وحينئذ يجب في المشروط التعيين فاذا شفي يعتق احدهما
ويعينه المعتق قال الثالث الصفة مثل فتحرير رقبة مؤمنة وهي كالاستثنا اقول
الثالث من اقسام المخصص المتصل الصفة فمعمول العام الموصوف المخصص بالصفة اما ان يكون متحدا

اي مع

تعدد

او متعددا

او متعددا فان كان متحدا فلا ابهام في عودها اليه وان كان متعددا فالمذاهب فيه
كالمذاهب في الاستثنا الا ان الامامين قد اتفقا على عودها الى الجميع هكذا قاله الخنجي
وقال الفاضل المراغي مذهب ابي حنيفة ان الصفة تعتبر بالجملة الاخيرة كالاستثنا وفيه
النقل من مباينة كليه وليس في الكتب المتداولة للحنفية كالبزدوي والاخسيكثي وغيرهما
من الكتب المشهورة ما يعرب عن مذهب ابي حنيفة في هذه المسله لكونها غير مذكورة في الكتب
اصلا فلعل الخنجي انما قال ما قال قياسا الصفة على الشرط فان الشرط كما في قوله امراته طالق
وعبده حر وعليه الحج ان دخلت الدار راجع الى جميع الجمل اجماعا والفاضل المراغي انما اخذ
هذا من ظاهر لفظ المصنف وهي كالاستثنا ويوافقه ظاهر لفظ مختصر المنتهى الا ان لفظ المحصول
ليس بنص في هذا المعنى لان الامام قال في المحصول هذه الصفة اما ان تكون مذكورة
عقيب شي واحد كقولنا رقبة مؤمنة ولا شك في عودها اليه او عقيب شيين وحينئذ اما
ان يكون احدهما متعلقا بالاخر كقولك اكرم العرب والعجم المومنين فها هنا الصفة عائدة اليهما
واما ان لا يكون كذلك كقولك اكرم العلما وجالس الفقها الزهاد فها هنا الصفة عائدة الى الجملة الاخيرة
وان كان للبحث فيه مجال كما في الاستثنا فان ظاهر كلامه يدل على ان الصفة كالاستثنا في البحث
واجراء التفصيل المذكور بحسب حصول المذاهب واعلم ان هذا المثال المورد في المتن للعام
المخصص بالصفة وهو قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة نظر لانه لما عد صيغ العموم في اول الباب
لم يعد النكرة في الاثبات منها بل هو مطلق مقيد بصفة كما صرح به الامام في بحث المطلق والمقيد
قال الرابع الغاية وهي طرفه وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها مثل واتموا الصيام الى الليل
ووجوب غسل المرافق للاحتياط اقول الرابع من اقسام المخصص المتصل الغاية فنقول
غاية الشي نهايته وطرفه وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها اذ لو بقي فيها وراء الغاية منه شي لم يكن
الغاية مقطعا فلم يكن غاية مثل قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الليل غاية للصوم
لكونه مدخول الى وهي في اللغة لانتهاء الغاية وحكم الليل خلاف حكم ما قبله لان الامساك
عن المفطرات يجب فيما قبله لا فيه فان قلت لو كان حكم ما بعد الغاية خلاف ما قبله
لوجب ان لا يجب غسل المرفق لكونه غاية لليد التي يجب غسلها لكنه يجب انا قلنا
وجوب غسل المرفق انما هو للاحتياط في الخروج عن العهدة لا لان حكم ما بعد الغاية ليس
على خلاف ما قبلها والتحقيق ان تقييد العام بالغاية هل يقتضي ان يكون حكم ما بعدها
خلافا لما قبلها ام لا يقتضي تفصيلا وهو ان الغاية اما ان تكون منفصلة عن ذي الغاية
حسا كالليل في الاية المذكورة فانه غاية لزمان الصوم وهو منفصل عن ذلك الزمان حسا او
لا يكون كذلك كالمرفق في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فانه غاية لليد
غير منفصل عنها حسا والقسم الاول يقتضي ان يكون حكم ما بعد الغاية خلاف ما قبلها

لا انه متصل احدهما بالاخر معلوم حسا والقسم الثاني لا يتفرد لذلك لان المرتبك لم يكن منفصلا
عن اليد حسا لم يكن تعيينه لكونه غاية اولى من سائر مفاصل اليد فلا يجب خروجه عن ما قبله
قال والمنفصل ثلاثة العقل كقوله تعالى خالق كل شيء الثاني الحس مثل قوله تعالى
واوتيت من كل شيء الثالث الدليل السمعي اقول والمخصص للعام المنفصل عنه
وهو ما لم يتعلق به لفظا بل عقلا ثلاثة اقسام لان الدليل المخصص اما سمعي او لا والثاني اما ان يكون
عقليا او حسيا القسم الاول وهو ما يكون المخصص للعام العقل وتخصيصه اياه قد يكون
بالبديهة كقوله تعالى خالق كل شيء فان الشيء عام يتناول ذاته تعالى ونعلم ضرورة انه ليس
خالقا لذاته وقد يكون بالنظر كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فان لفظ الناس يتناول
الصبيان والمجانين مع انهم ليسوا مرادين بنظر العقل لانتفاء شرط التكليف في حقهم وهو
الفهم القسم الثاني ما يكون مخصص العام الحس مثل قوله تعالى واوتيت من كل شيء
فان الشيء عام يتناول السماء والعرش والكرسي مثلا والحس خصصه اذ نعلم حسا انها لم تؤت
من هذه المذكورات شيئا والقسم الثالث ما يكون مخصص العام الدليل السمعي وفي الدليل
السمعي تبحث مسائل لان البحث اما ان يكون عاما لا يختص بمخصص دون اخر او يختص وحينئذ
فالعام المخصص اما ان يكون قطعيا او ظنيا وعلى كل تقدير فالمخصص اما قطعي او ظني والقطعي
الكتاب والسنة المتواترة والاجماع والظني القياس والسنة الغير المتواترة وهي ما هو خبر واحد فعل
واما تقرير والخبر اما ان يدل بمنطوقه او بمفهومه فاورد هذه المباحث في خمس مسائل واربع
ما اختلف في جواز تخصيص العام به في اربع مسائل اخرى قال الاولى الخاص اذا عارض
العام يخصصه علم تأخره اولا وابو حنيفة يجعل المتقدم منسوخا وتوقف حيث جهل لنا
اعمال الدليلين اولى اقول المسئلة الاولى في حكم تعارض العام والخاص فنقول الخاص اذا عارض
العام خصصه سواء علم تأخره عن العام او تقدمه وذلك اما بالعلم بتقدم العام عليه او بالجهل بتقدم
احدهما على الاخر للجهل بالتاريخ وابو حنيفة يوافقنا في تخصيص العام بالخاص اذا علم تأخره عن
العام ويخالفنا فيما عداه اما فيما علم تقدم الخاص على العام فيجعل الخاص المتقدم منسوخا والعام
المتأخر ناسخا لما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث واما فيما
جهل تقدم احدهما على الاخر فيتوقف لانه يحتمل تقدم الخاص فيكون منسوخا مرجوحا ويحتمل
تأخره فيكون مخصصا راجحا واذا تعارض دليلا الترجيح والمرجوحية وجب التوقف
لنا على كون الخاص مخصصا للعام سواء تأخر او تقدم او جهل التاريخ ان تخصيص العام بالخاص
اعمال للدليلين وذلك ظاهر وعدم تخصيصه اياه اهمال للدليلين او احدهما لانه على تقدير
التعارض ان لم يعمل بشيء منهما يلزم الاول وان عمل بالعام وحده يلزم الثاني واذا كان كذلك
فالقول بتخصيص العام بالخاص اولى من القول بعدم التخصيص لان اعمال الدليلين اولى من اهمالهما او

وفيه تسامح

ولا دم والشمس والقمر ح

يكون ح

اهمال

اهمال احدهما اذ الاصل في الدليل الاعمال لا الاهمال قال الثانية يجوز تخصيص الكتاب
به وبالسنة المتواترة والاجماع كتخصيص والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء بقوله واولات
الاحمال اجلهن وقوله يوصيكم الله بقوله عليه السلام القاتل لا يرث والزانية والزاني فاجلدوا برجمه
عليه السلام المحصن وتنصيف حد القذف في العبد اقول المسئلة الثانية في جواز تخصيص
المقطوع بالمقطوع فنقول يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة قولا كانت او فعلا وبالاجماع
والدليل على جواز تخصيص الكتاب بهذه الامور الوقوع اما تخصيص الكتاب بالكتاب فكتخصيص
قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء بقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فان
الاية الاولى مخصصة بالثانية اتفاقا واما تخصيص الكتاب بالسنة القولية المتواترة فكتخصيص قوله تعالى
يوصيكم الله الاية بقوله عليه السلام القاتل لا يرث فان الصحابة خصصوا الاية بالسنة المتواترة واما
تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة فكتخصيص قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة بفعله عليه السلام وهو رجمه المحصن دون جلده اياه فان الصحابة خصصوا اية الجلد
برجمه المحصن واما تخصيص الكتاب بالاجماع فكتخصيص اية القذف وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة باجماع الامة بتنصيف حد القذف في العبد
فان حد القذف في حق العبد نصف حد الحر اجماعا قال الثالثة يجوز تخصيص الكتاب
والسنة المتواترة بخبر الواحد ومنع قوم وابن ابان فيما لم يخصص والكرخي بمنفصل لنا اعمال
الدليلين ولو من وجه اولى قيل قال عليه السلام اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه قلنا منقوض بالمتواتر قيل الظن لا يعارض القطع قلنا
العام مقطوع المتن مظنون الدلالة والخاص بالعكس فتعادلا قيل لو خصص لنسخ قلنا التخصيص
اهون اقول المسئلة الثالثة في جواز تخصيص القطعي بالظني وقد عرفت ان الظني هو
السنة الغير المتواترة والقياس فاورد في كل منهما بحثا البحث الاول في جواز تخصيص الكتاب
والسنة المتواترة بخبر الواحد وهو المختار عند ابي حنيفة والشافعي ومالك ومنع قوم من ذلك
مطلقا وفصل عيسى بن ابان وقال كل واحد من الكتاب والسنة المتواترة ان خص بقطعي جاز
تخصيصه مرة اخرى بخبر الواحد والا فلا فعيسى بن ابان منع التخصيص بخبر الواحد فيما لم يخص
بقطعي وذهب الكرخي الى ان كل منهما ان خص بدليل منفصل جاز تخصيصه بخبر الواحد والا
فلا سواء خص بمتصل او لم يخص اصلا وتوقف القاضي ابو بكر في ذلك ولم يتعرض المصنف له لنا
على المذهب المختار عند الاكثر الاية وهو جواز تخصيص العام القطعي بخبر الواحد هو ان خبر الواحد
حجة والدليل ما سيجيء في مباحث السنة وقد عارض العام اذ الكلام فيه فلو خص العام به يلزم
اعمال الدليلين احدهما مطلقا والاخر من وجه لكون الخاص معمولا في موارده مطلقا حينئذ
والعام معمولا في غير موارد الخاص مهملا في موارده ولو لم تخصص يلزم اهمالهما او اهمال

النعليه ح

الزانيم

احدهما بالكلية على ما عرفت في المسألة الاولى واعمال الدليلين ولو من وجه دون وجه اولى من اهمال
احدهما بالكلية لما مر ان الاصل في الدليل الاعمال وتمسك المانعون من ذلك مطلقا بوجوه ثلاثة الاول
انه قال عليه السلام اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه والا فردوه
وخبر الواحد المعارض للكتاب مخالف له وذلك ظاهر فوجب رده واذا وجب رده لم يجز تخصيص
الكتاب به وانت تعلم ان هذا الوجه مخصوص بمنع تخصيص الكتاب بخبر الواحد قلنا في
الجواب عنه انه لو صح ما ذكرتم لزم عدم جواز تخصيص الكتاب بالاحاديث المتواترة لكونها مخالفة
له حينئذ لكنه جائز اتفاقا والاولى ان يقال بل ان يقول المراد بالحديث الذي يجب عرضه على الكتاب هو
الحديث الذي لم يقطع بكونه حديثه عليه السلام لا ما دل عليه سياق الكلام لا المتواتر الذي يقطع
بانه حديثه عليه السلام الثاني ان العام الذي هو قطعي وكذا السنة المتواترة للقطع باسنادها
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم للتواتر بخلاف الخاص الذي هو خبر الواحد فانه ظني لعدم
تواتره والظن لا يعارض القطع قلنا في الجواب عنه ان العام من كل منهما وان كان مقطوع المتن
والسند لكنه مظنون الدلالة على الاستغراق لاحتمال التخصيص في كل منهما والخاص الذي هو
خبر الواحد وان كان مظنون السند لكنه قطعي الدلالة فيكونان متساويين لكون كل منهما قطعيا
من وجه ظنيا من وجه اخر فاذا تعادلا جاز التعارض بينهما فان قلت القول بالتخصيص يقتضي
ترجيح الخاص على العام والتعادل ينافيه قلنا لا منافاة فان التعادل بحسب الذات والترجيح
بحسب خارج وهو كون الاصل في الدليل الاعمال يرجح الخاص كما عرفت الثالث انه لو جاز
تخصيصها بخبر الواحد جاز نسخها به لكون كل منهما رفعا للحكم والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم
قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان التخصيص رفع للحكم بل هو بيان للمراد بالعام سلمنا ان
التخصيص رفع ايضا لكنه رفع للبعض والنسخ رفع للكل فيكون التخصيص اهون من النسخ
واذا كان كذلك فلا نسلم انه لو جاز التخصيص بخبر الواحد لجاز النسخ به اذ لا يلزم من جواز
تأثيره في الاهون جواز تأثيره في الاقوى **قال** وبالقياس ومنع ابو علي وشرط
ابن ابان التخصيص والكرخي بمنفصل وابن سريج الجلاء في القياس واعتبر حجة الاسلام ارجح
الظنين وتوقف القاضي وامام الحرمين لنا ما تقدم قيل القياس فرع فلا يقدم قلنا على
اصله قيل مقدماته اكثر قلنا قد يكون بالعكس ومع هذا فاعمال الكل احرى **اقول**
البحث الثاني من هذه المسألة في جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس
فنقول يجوز تخصيصهما بالقياس عند ابي حنيفة والشافعي ومالك وابي الحسين البصري
وابي هاشم اخيرا وهو مختار المصنف ومنع من ذلك ابو علي الجبائي وابو هاشم اولا وشرط
عيسى بن ابان جواز تخصيص العام القطعي بتخصيصه قبله بمخصص آخر وشرط
الكرخي ذلك تخصيصه بمنفصل كما في خبر الواحد وشرط ابن سريج الجلاء في القياس

المخصص

المخصص اي انما يجوز تخصيص العام القطعي بالقياس اذا كان جليا اما اذا كان خفيا فلا واورد
في مختصر المنتهى ان المراد بالقياس الجلي ما قطع فيه بنفي تأثير الفارق وفيه وقال في المحصول اختلفوا
في تفسير الجلي والخفي على ثلاثة اوجه احدها ان الجلي قياس المعنى والخفي قياس الشبه وثانيها
ان الجلي هو مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن تمام
الفكر حتى يتعدى الى الجائع والحاقن وثالثها ان الجلي هو الذي لو قضى القاضي بخلافه ينقض قضاؤه
والاظهر تفسير مختصر المنتهى فان معنى الجلاء فيه ظاهر دون تفاسير المحصول اما الاول
فلانتفاء معنى الجلاء فيه واما الثاني فلانه تعريف بالمجهول واما الثالث فلانه تعريف الشيء
بما لا يعرف الا به فانهم قالوا الحكم الذي ينقض هو الذي يخالف خبر الواحد او القياس الجلي
فتعريف القياس الجلي بما ينقض الحكم المخالف له دور واعتبر الغزالي ترجيح الظنين فقال ان
كان بين الظن الحاصل من العام والظن الحاصل من القياس تفاوت في القوة والضعف اعتبرنا
الاقوى منهما والا توقفنا وتوقف القاضي ابو بكر وامام الحرمين في ذلك لنا على ما اختاره
المصنف وهو جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس ما تقدم من الدليل
في جواز تخصيصهما بخبر الواحد وهو ان العام والقياس دليلان متعارضان فلو لم يخصص
العام بالقياس لزم اهمال الدليل والاصل اعماله احتج المانع من ذلك بوجهين الاول ان القياس
فرع للنص لانه متوقف على ثبوت حكم الاصل وثبوته لا يكون بالقياس والا لاحتجنا في
كل قياس الى اخر وتسلسل بل لا بد من ثبوته بالنص واذا كان فرعا للنص لم يخصص العام
القطعي به والا لزم تقدم الفرع على الاصل وانه باطل قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم
ان صح فلا يدل الا على امتناع تقدمه على نص يثبت حكم اصله فان فرعيته انما هي
بالنسبة اليه لا على كل نص والنص العام المعارض للقياس ليس مثبتا لحكم اصله فلا يمتنع
تقدمه عليه الثاني ان مقدمات القياس اكثر من مقدمات النص العام لان
القياس لكونه فرعا على النص يكون متوقفا على ما يتوقف عليه النص ويختص بمقدمات
اخرى احدها بيان العلة وثانيها ثبوتها في الفرع واذا كان مقدمات القياس
اكثر من مقدمات النص العام كان تطرق الخطأ والخلل اليه اكثر لكثرة مقدماته
فيكون الظن الحاصل منه اضعف من الظن الحاصل من النص العام فلا يخصص والا لزم
تقديم الاضعف على الاقوى وانه غير جائز قلنا في الجواب عنه ان الامر قد يكون بالعكس
اي يجوز ان يكون بعض النصوص العامة متوقفا على مقدمات اكثر من مقدمات القياس
اما بان يكون للنص الذي هو اصل القياس اعلى رتبة يكتفى من النص العام المعارض للقياس
او يكون النص المعارض له موقوفا على حذف واضمار ما يكثر المقدمات دون النص المثبت
لاصل القياس فلا يلزم ما ذكرتم ولو سلم ان الظن الحاصل من العام اقوى لكن مع ذلك

العمل بالتخصيص أولى إعمالاً للدليلين حتى لا يلزم إلغاء أحدهما بالكلية وإليه أشار بقوله
ومع هذا إعمال الكل أحرى وفيه نظر لأن أحد الدليلين إذا كان أقوى تعين العمل به وهذا مذهب
الإمام وقول الغزالي **قال** الرابعة يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم لأنه دليل كتخصيص
خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء وكتبه نظر لأن الحد الأولين إلا ما غير طعمه أو ريحه بمفهوم إذا
بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً **أقول** المسألة الرابعة في أنه هل يجوز تخصيص المنطوق بمفهوم
المخالفة أم لا فقول يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم لأن المفهوم دليل وحجة كما مر والعام
أيضاً دليل فإذا تعارضا وجب تخصيص العام به ولا يلزم إهمال الدليلين والأصل خلافه مثل قوله
عليه السلام خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه فإنه عام يشمل القليل
والكثير والجاري والراكد ثم خص عنه الماء القليل الذي لاقى النجاسة ولم يتغير بمفهوم قوله
عليه السلام إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً فإنه يفهم منه أنه دونهما يحمله وهذا الفرق غير عائد إلى
حال التغير وفاقاً فيعود إلى حال عدم التغير وهو المطلوب والإمام أورد له مثالاً آخر وقال
كما إذا ورد عام في إيجاب الزكاة في الغنم ثم قال الشارع في سائمة الغنم الزكاة فهذا يفهم
منه نفي [illegible] بتخصيص ذلك العام ثم قال ولقائل أن يقول لا نسلم تخصيصنا الخاص في العام لكونه أقوى
دلالة من العام والمفهوم أضعف من المنطوق فلا يخصصه وفيه نظر فإن تخصيص العام بالخاص
معلل بإفضاء عدمه إلى الإهمال الأولى الذي هو خلاف الأصل كما عرفت مراراً لا بكون الخاص
أقوى دلالة من العام وإن كان كذلك **قال** الخامسة العادة التي قررها الرسول عليه
السلام تخصص وتقريره عليه السلام في مخالف العام تخصيص له فإن ثبت حكمي في الواحد
حكمي في الجماعة يرتفع عن الباقين **أقول** هذه هي المسألة الخامسة وفيها بحثان
الأول في أنه هل يجوز تخصيص العام بالعادات أم لا فيه خلاف والمختار أن العادة إن كانت
جارية في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقررها بأن علمها ولم ينههم من ذلك جاز التخصيص
بها لأن سكوته عن المنع دليل الجواز وحينئذ ثم كما مر مثلاً كان من عادة الصحابة بيع [illegible]
بالدنانير وأخذهم الدراهم بدلها والرسول لم ينههم من ذلك مع علمه به فهذا
التقرير في الحقيقة يكون مخصصاً للدليل العام بنافيه دون العادة وإن لم تكن جارية
في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أو كانت ولم يعلم تقريره إياها لم يجز التخصيص بها
لأن أفعال الناس ليست بحجة اللهم إلا إذا أجمعوا عليها فحينئذ صح التخصيص لكن
المخصص حينئذ هو الإجماع لا العادة البحث الثاني أن تقريره عليه السلام
على من خالف مقتضى العام تخصيص له ومعناه أن أحداً من أمته لو فعل فعلاً يخالف
ذلك الفعل مقتضى العام وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه ولم يمنعه
كان ذلك تقريراً منه لذلك المخالف تخصيصاً له لذلك العام لأن سكوته عليه عن المنع

حينئذ

حينئذ دليل الجواز في حق ذلك الشخص وإلا لحرم السكوت عليه وإذا كان دليلاً وهو مخالف
لمقتضى العام مخصصه كما عرفت مراراً ثم إن هذا التقرير في مخالف مقتضى العام هل يقتضي
ثبوت مثله لغير المخالف مبني على صحة هذا الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم حكمي في الواحد
حكمي في الجماعة فإن صح هذا الحديث كان هذا التقرير تخصيصاً للغير أيضاً أي يتعدى ذلك
الجواز إلى غير ذلك الواحد بحكم الحديث ويرتفع حكم العام عن سائر الأمة وهو المراد بقوله يرتفع
عن الباقين وإن لم يصح هذا الحديث لم يوجد دليل في حق الغير وحينئذ فالتقرير إنما يكون مخصصاً للمخالف
فقط ويبقى العام معمولاً به في حق غيره من الأمة **قال** السادسة خصوص السبب لا يخصص لأنه
لا يعارضه وكذا مذهب الراوي كحديث أبي هريرة وعمله في الولوغ لأنه ليس بدليل قيل خالف
لدليل وإلا لانقدحت روايته قلنا ربما خالف لما ظنه دليلاً ولم يكن **أقول** هذه هي المسألة السادسة
وفيها أيضاً بحثان البحث الأول أن خصوص سبب ورود العام لا يخصص العام خلافاً للمزني وأبي
ثور فإنهما زعما أنه يخصص عموم اللفظ فنقول إذا ورد من الشارع لفظ عام في سبب خاص كما لو سئل
عن بئر بضاعة خاصة وقد ألقيت فيها النجاسات المعينة للجواب العام وهو قوله عليه السلام
خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه لا يكون خصوص ذلك السبب مخصصاً
لذلك العام لأن العموم مستفاد من اللفظ وكونه وارداً فيه لا ينافي عمومه إذ لو صرح الشارع
بعدم المنافاة كما إذا قال يجب عليكم حمل العام على عمومه ولا تخصصوه بخصوص السبب جاز
صريحاً ولم يفهم منه المنافاة فلا منافاة بينهما وحينئذ وجب إجراء العام على عمومه لوجود
سبب العموم وانتفاء المانع البحث الثاني أن مذهب الراوي للعام إذا كان مخالفاً للعام لا يخصصه
وإن كان صحابياً كحديث أبي هريرة فإنه روى الخبر بغسل الإناء سبعاً من ولوغ الكلب ومذهبه
وعمله أنه يجب الغسل ثلاثاً وإنما قلنا ذلك لأن مذهب الراوي ليس بدليل لأنه إن لم يكن
صحابياً فواضح وإن كان كذلك لما سيبين أن مذهب الصحابي ليس بحجة فإن قيل مذهب الراوي
وإن لم يكن دليلاً لكنه كاشف عن أن الراوي إنما خالف مقتضى العام لدليل وإلا لانقدحت روايته
إذ القول في الدين بلا دليل فسق والفسق قادح في الرواية وإذا كانت المخالفة لدليل كان مذهب
الراوي مخصصاً للعام لكونه كاشفاً عن دليل المخالفة قلنا في الجواب عنه لم لا يجوز أن يكون تلك
المخالفة مستندة إلى ما ظنه الراوي دليلاً وإن لم يكن في الواقع دليلاً فلا انقداح في روايته لأنه
حينئذ يكون مخطئاً والخطأ لا يقدح في الرواية أيضاً **قال** السابعة إفراد فرد
لا يخصص مثل قوله عليه السلام أيما إهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها
طهورها لأنه غير مناف قيل المفهوم مناف قلنا مفهوم اللقب مردود **أقول**
المسألة السابعة في أنه لا يجوز تخصيص العام بذكر بعضه والمصنف عبر عنه بأن إفراد فرد
من العام بالذكر لا يخصصه مثاله قوله عليه السلام أيما إهاب دبغ فقد طهر فإنه عام يشمل الإهاب

الشاة وغيرها فافراد فرد منه بالذكر كقوله عليه السلام في شاة ميمونة دباغها طهورها لا يخصصه
خلافا لابي ثور فانه قال المراد من قوله ايما اهاب جلد الشاة لانه عليه السلام خصص جلد شاة
ميمونة بالذكر لنا ان عدم دلالته على تخصيص العام ان المخصص لا بد وان يكون منافيا للعام ولا
شيء من افراد التي ينافي له فلا شيء من افراد التي تخصص له وهو المطلوب واحتج ابو ثور على ما ذهب
اليه بان تخصيص اهاب شاة ميمونة بكون دباغها طهورها دال على نفيه عن غيره لما عرفت ان مفهوم
المخالفة حجة وذلك يقتضي تخصيص العام به لما عرفت في المسئلة الرابعة من جواز تخصيص المنطوق
بالمفهوم ولنا في الجواب عنه ان هذا المفهوم انما هو مفهوم اللقب وهو مردود لما عرفت **قال**
الثامنة عطف الخاص على العام لا يخصص مثل الا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال
بعض الحنفية لا يخصص بتسوية بين المعطوف والمعطوف عليه في جميع الاحكام واجيب **اقول**
المسئلة الثامنة في ان عطف الخاص على العام هل يوجب تخصيصه ام لا فنقول عطف الخاص على العام
لا يوجب تخصيصه عند الشافعية ويوجبه عند الحنفية مثاله قوله عليه السلام الا لا يقتل مسلم بكافر
فانه عام يدل على ان المسلم لا يقتل بكافر سواء كان حربيا او ذميا وعطف على هذا العام قوله ولا
ذو عهد في عهده عطف الخاص على العام فان الكافر المعاهد اخص من مطلق الكافر فالشافعية
معناه لا يقتل ذو عهد ما دام باقيا في عهده لعدم جواز قتله اجماعا فاذا خرج عن العهد جاز قتله
وحينئذ لا يلزم منه تخصيص الكافر الذي كان في الجملة الاولى عاما فلا يجوز قتل المسلم بالكافر مطلقا
عندهم واحتجوا على ما ذهبوا اليه بان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام فانه لو قال ابتداء
لا يقتل ذو عهد في عهده لصح السكوت عليه لغة فلا حاجة الى اضمار لفظة بكافر فيه لانه
غير محتاج اليها ولا يعتبر اذ الاصل عدمه وقال الحنفية معناه ولا يقتل ذو عهد بكافر والكافر
الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحربي فقط وكذلك الكافر الذي لا يقتل به المسلم هو الحربي فقط
فلذلك يجوز قتل المسلم بالذمي قصاصا وانما قالوا به لان العطف يقتضي اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في الاحكام لتسويته بينهما للقاعدة المقررة في العربية وهي ان المعطوف في حكم
المعطوف عليه واجاب عنه الشافعية بان العطف يقتضي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه
فيما يجب وتشترك في الاعراب لا الاشتراك في جميع الاحكام فان الله تعالى عطف المتخالفات
بعضها على بعض كالواجب على المندوب في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واتوهم
من مال الله الذي اتاكم وعلى المباح كما في قوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده
وكذلك عطف المقيد بالحال على المطلق حيث قال وذهبنا لا اسحاق ويعقوب نافلة وقيل
انه قول ان الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الاحكام والوجوه
بل باشتراكهما في المتعلقات كما ذهبتم اليه في الاستثناء المتعقب بالجمل ولا يتوجه ما قاله
الشافعية عليه واعلم ان عطف الخاص على العام في المثال المورد في المتن وهو الحديث

المذكور

المذكور غير ظاهر اذ غايته في الباب ان المقدر في الجملة الثانية على مذهب ابي حنيفة اخص
من المذكور في الجملة الاولى ولا يلزم منه عطف الخاص على العام اذ المقدر في الثانية غير
معطوف على المذكور في الاولى وذلك ظاهر **قال** التاسعة عود ضمير خاص لا يخصص مثل
والمطلقات مع قوله وبعولتهن لانه لا يزيد على اعادته **اقول** المسئلة التاسعة في
ان عود الضمير الى بعض العام المتقدم لا يوجب تخصيصه ومعنى هذا الكلام انه لو ورد عام
وبعد ذلك العام ضمير يرجع الى بعض افراده خاصة فعود هذا الضمير الخاص بالرجوع الى
ذلك البعض لا يوجب تخصيص ذلك العام مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء
فانه عام في كل الحوائض البوائن والرجعيات مع قوله وبعولتهن احق بردهن فان هذا الضمير
فيه عائد الى بعض افراد العام لعوده الى الرجعيات فقط فعود هذا الضمير الى المطلقات
الرجعيات لا يوجب تخصيص ذلك العام وهو قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن لانه لو صرح
به واعاده وقال وبعولة المطلقات الرجعية احق بردهن لا يوجب تخصيص ذلك العام فكذا
عود الضمير اليه بالطريق الاولى فان المظهر اقوى من المضمر في الافادة والى ما ذكرنا اشار بقوله
لانه لا يزيد على اعادته ولقائل ان يقول لا نسلم انه لو صرح به لا يخصصه بل يخصصه لانه
لو قال في المطلقات يتربصن ثم قال وبعولة المطلقات احق بردهن علم ان هذه المطلقات
هي المذكورة في الاية السابقة بعينها لكون اللام في قوله والمطلقات احق بردهن للعهد فيلزم التخصيص
قال تذنيب المطلق والمقيد ان اتحد سببهما حمل المطلق عليه عملا بهما فان اقتضى
القياس تقييده قيد والا فلا **اقول** لما كان مباحث المطلق والمقيد قريبة من مباحث
العام لكون المطلق كالعام والمقيد كالخاص جعل المصنف تذنيبا لمباحث العام والخاص
فنقول المطلق والمقيد ان اتحد سببهما كما اذا قال الشارع في كفارة الظهار مرة اعتق
رقبة ومرة اعتق رقبة مؤمنة حمل المطلق على المقيد لان المطلق جزء منه والاتي بالكل
اتٍ بجزئه لا محالة فاذن الاتي بالمقيد عامل بالدليلين والاتي بغيره تارك لاحدهما
واعمال الدليلين اولى من اهمال احدهما لما عرفت مرارا وان اختلف سببهما كالظهار
والقتل فانهما سببان لتحرير العبد وفي الظهار ورد مطلقا وفي القتل مقيدا بالايمان
فان اقتضى القياس تقييد المطلق بان وجد علة التقييد مشتركة بينهما لزيادة القربة
مثلا فيما نحن فيه قيد المطلق حملا على المقيد بالقياس عليه اذ القياس دليل شرعي فلو
حملناه عليه لكنا عاملين بالمطلق والمقيد والقياس ولو لم نحمل عليه يلزم الترك لاحدهما مع
الزيادة وهي الترك بالقياس ايضا والاصل عدم الترك فضلا عن زيادته وان لم يقتض
القياس تقييد المطلق فلا يحمل على المقيد لعدم دليل يقتضي التقييد كالصوم في كفارة الظهار
وكفارة اليمين فانه لما ورد في احدهما التتابع دون الاخر ولم يجد علة التقييد مشتركة

حينئذ حو
بالدليلين
والخاص

بينهما حمل كل منهما على ما ورد **قال** الباب الرابع في المجمل والمبين وفيه
فصول الفصل الأول في المجمل وفيه مسائل المسألة الأولى اللفظ إما أن يكون مجملا بين حقائقه
كقوله تعالى ثلاثة قروء أو أفراد حقيقة واحدة مثل أن تذبحوا بقرة أو مجازاته إذا
انتفت الحقيقة وتكافأت فإن ترجح واحد لأنه أقرب إلى الحقيقة كنفي الصحة من قوله عليه
الصلاة والسلام لا صلاة ولا صيام أو لأنه أظهر عرفا أو أعظم مقصودا كرفع الحرج وتحريم
الأكل من رفع عن أمتي الخطأ وحرمت عليكم الميتة حمل عليه **أقول** الباب الرابع
في مباحث المجمل والمبين وقد عرفت معنى المجمل صدر الكتاب فلا نعيده والآن نريد أن
نبين معنى المبين وهو مشتق من التبيين وهو التوضيح لغة فالمبين لغة الموضح
وفي الاصطلاح هو المبين الكاشف عن المعنى المراد من خطاب لا يكشفه بنفسه والمبين
قد يكون مستغنيا عن البيان وقد يكون محتاجا إليه واردا عليه البيان في هذا الباب
فصول لأن الكلام إما أن يكون في المجمل أو في المبين أو في المبين له فأفرد لكل منها فصلا
الفصل الأول في المجمل وفي هذا الفصل مسائل المسألة الأولى في أقسام المجمل فنقول
لما كان المجمل في عرف الفقهاء ما أفاد شيئا متعينا في نفسه من جملة أشياء لا يعينه اللفظ
كان أقسامه ثلاثة لأن المراد منه إما أن يكون فردا من حقائقه أو من أفراد حقيقة الواحدة
أو من مجازاته المتساوية القسم الأول أن يكون اللفظ مجملا بين حقائقه كقوله
تعالى ثلاثة قروء فإن القرء موضوع بإزاء الطهر وبإزاء الحيض ونسبته إليهما على السواء والمراد
منهما واحد بعينه القسم الثاني أن يكون مجملا بين أفراد حقيقة واحدة مثل قوله تعالى
إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فإن هذا اللفظ مجمل بين أفراد حقيقة واحدة وهي حقيقة
البقرة وقد طلبوا إرادة معينة منها القسم الثالث أن يكون مجملا بين مجازاته وذلك
بشرطين أحدهما انتفاء إرادة الحقيقة لقرينة تدل عليه وثانيهما تساوي مجازاته
المتعددة أي لا يكون أحدها راجحا على الآخر بوجه فإن ترجح واحد من مجازاته
لأحد أمور نذكرها حمل عليه ولم يكن ثمة إجمال والرجحان لأحد المجازات إما لأنه أقرب
إلى الحقيقة من سائرها كنفي الصحة بالنسبة بصورة مثل قوله عليه الصلاة والسلام
لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فإنا نعاين
الصوم والصلاة قرينة دالة على عدم إرادة الحقيقة وحينئذ لا بد من حمله على المجاز
بأن يضمر فيه لفظ وفيه وجه من التعدد لأنه يحتمل أن يكون ذلك المضمر الصحة
أو الفضيلة فيكون حمله على نفي الصحة أو نفي الفضيلة مجازا لكن حمله على نفي الصحة راجح
على حمله على نفي الفضيلة لكونه أقرب إلى الحقيقة من نفي الفضيلة وذلك لأن حقيقة
هذا الكلام نفي الذات والفعل الذي ليس بصحيح أقرب إلى العدم من الفعل الصحيح

والمبين

الغير

الغير الكامل فوجب حمله عليه فلم يكن إجمال وإما لأنه أظهر عرفا كقوله عليه السلام رفع عن أمتي
الخطأ والنسيان فإن الحقيقة غير مرادة منه لوقوع الخطأ والنسيان في هذه الأمة فوجب
حمله على المجاز وهو متعدد لأنه يحتمل أن يضمر لفظ الحكم أو لفظ الحرج حتى يكون معناه رفع عن
أمتي حكم الخطأ أو حرجه وهذا المجاز وهو إضمار الحرج أظهر في العرف فإن صيغة السيد لو قال
لعبيده رفعت عنك الخطأ فهم منه عرفا رفع الحرج عنه بسبب الخطأ فكذا في الشرع فيتقرر أو
لأن أحد مجازاته أعظم مقصودا منه كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة فإن الحقيقة غير مرادة منه
لأن الأعيان لا تتصف بالتحريم وإنما المحرم فعل يتعلق بها فلا بد من إضمار وهو متعدد أيضا لكن
إضمار الأكل راجح على إضمار غيره من النظر والمس والبيع وغيرها لكون الأكل أعظم مقصودا
من سائر الانتفاعات فيحمل عليه **قال** المسألة الثانية قالت الحنفية وامسحوا برءوسكم
مجمل وقالت المالكية يقتضي الكل والحق أنه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم دفعا للاشتراك والمجاز
أقول المسألة الثانية في أن قوله تعالى وامسحوا برءوسكم مجمل أم لا قالت الحنفية إنه مجمل لأنه يحتمل
وجوب مسح جميع الرأس ويحتمل وجوب مسح بعضه على السواء وإذا ظهر الاحتمال تعين الإجمال قالوا
ومما يدل على إجماله بيانه ذلك بفعله لما روي أنه عليه السلام مسح بناصيته وقالت المالكية
إنه ليس بمجمل لأنه يقتضي مسح كل الرأس إذ الباء في اللغة العربية للإلصاق فيفيد وجوب إلصاق
المسح بالرأس والرأس هو المجموع حقيقة وقال بعض الشافعية إنه يقتضي مسح بعض الرأس
لما مر من أن الباء إذا دخل الفعل المتعدي صيره متجزيا والحق عند المصنف أن المسح حقيقة
في القدر المشترك بين الكل والبعض وهو ما يطلق عليه اسم المسح لأن لفظ اسم المسح قد يطلق
على مماسة اليد كل الممسوح إجماعا وقد يطلق على مماسة اليد بعض الممسوح كما يقال مسحت
يدي بالمنديل فلو لم يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما فإما أن يكون حقيقة فيهما فيلزم الاشتراك
أو في أحدهما فيلزم المجاز وكلاهما على خلاف الأصل فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما
وهو ما يطلق عليه الاسم دفعا للاشتراك والمجاز وإذا كان كذلك كفى في العمل مسح أقل جزء
من الرأس وهو قول الشافعي رحمه الله **قال** المسألة الثالثة قيل آية السرقة مجملة
لأن اليد تحتمل الكل والبعض والقطع الشق والإبانة والحق أن اليد للكل وتذكر للبعض
مجازا والقطع للإبانة والشق إبانة **أقول** المسألة الثالثة في أن آية السرقة مجملة أم لا
قال بعضهم إن آية السرقة وهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما مجملة في
اليد والقطع أما في اليد فلأنها تحتمل الكل وتحتمل البعض لأن اسم اليد يطلق على هذا
العضو من أصل المنكب وعليه من الكوع وعليه من المرفق وأما في القطع فلأنه يحتمل الشق كما يقال
برأ فلان قلمه فقطع يده وتحتمل الإبانة ومثاله ظاهر وعند الاحتمال يتعين الإجمال والجواب
الحق أنه لا إجمال في اليد والقطع أما في اليد فلأن اسم اليد موضوع للكل وهو العضو

المخصوص من أصل المنكب وليس موضوعاً للكف وحده ولا لجزء من أجزائها إذ لا يقال قطعت يد فلان بالكلية إذا قطعت من الكف أو من جزء آخر وإطلاقه على بعض اليد مجاز من باب إطلاق اسم الكل على الجزء فلم يكن مجملاً وأما في القطع فلأنه موضوع للإبانة والشق أيضاً إبانة لأنه إذا حصل في جلد اليد شق فقد حصلت الإبانة في تلك الأجزاء فلم يكن مجملاً وإذا لم يكن إجمال في كل واحد من اليد والقطع فلا يكون هذه الآية مجملة كما ظنوه **قال** الفصل الثاني في المبين وهو الواضح بنفسه أو بغيره مثل والله بكل شيء عليم واسأل القرية وذلك الغير يسمى مبيِّناً وفيه مسائل **أقول** الفصل الثاني في مباحث المبين ويتبعه الكلام في المبيِّن فنقول لما كان المجمل هو الذي لم تتضح دلالته في المراد فالمبين المقابل له هو الواضح في دلالته في المراد ويسمى اللفظ أو الخطاب الذي يكون كافياً في إفادة المقصود إما بنفسه وهو الواضح بنفسه وإما بالغير وهو الواضح بغيره ويسمى ذلك الغير مبيِّناً فإن كانت إفادته المقصود بمجرد وضع اللغة فهو الواضح بنفسه لعدم توقف إفادته المراد على الغير مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فإن إفادته شمول علمه تعالى لجميع الأشياء ليس إلا باللغة وإن كانت لغيرها فهو الواضح بغيره لتوقف إفادته المراد على الغير مثل قوله تعالى واسأل القرية فإن المراد منه وهو السؤال عن أهل القرية غير واضح بنفسه إذ اللغة لا تكفي في إبانته بل العقل يوضحه وذلك لأن الخطاب بحسب اللغة لما اقتضى السؤال من القرية وهو متعذر على أصلها والعقل يحكم بأولوية ما رأى الأهل فاتضح بهذا أن الخطاب غير دال على المقصود بنفسه بل مع قرينة العقل يدل عليه واعلم أن ظاهر كلام المصنف يدل على أن المثال الأول مثال للواضح بنفسه إذ إيراد المثالين مع التزام الاختصار لفظاً يقتضي اللف والنشر حتى لا يكون أحد المثالين زائداً بل يكون المثال الأول للواضح بنفسه والثاني بغيره كما قررنا ووافقنا الفاضل العلامة في ذلك إلا أن المحصول جعله من أقسام الواضح بنفسه ووافقه المحشي في ذلك وقال إنما سمي هذا القسم متضحاً بنفسه وإن توقف على العقل لتعين المضمر من غير توقف **وأقول** لا شك أن هذا القسم ليس واضحاً بنفسه بل بغيره وهو العقل وذلك ظاهر لكن لو اصطلح عليه لم يبق مناقشة والمصنف أورد في المبين مسائل وسنبينها إن شاء الله **قال** المسألة الأولى في أنه يكون قولاً من الله والرسول وفعلاً منه كقوله تعالى صفراء فاقع لونها وقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وصلاته وحجه فإنه أدل فإن اجتمعا وتوافقا فالسابق وإن اختلفا فالقول لأنه يدل بنفسه **أقول** المسألة الأولى في أقسام المبين فنقول إن المبين قد يكون قولاً من الله كقوله تعالى في بيان البقرة التي أمروا بذبحها صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فإنه مبين لقوله تعالى في بيان البقرة إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة وقد يكون قولاً من الرسول عليه السلام كقوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر فإنه مبين لآية الزكاة وهي قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وقد يكون فعلاً من الرسول كصلاة النبي وحجه فإنه لما قال الله تعالى

للواضح ح

أقيموا

أقيموا الصلاة وقال ولله على الناس حج البيت وكان كل من الآيتين مجملاً بينهما النبي صلى الله عليه وسلم بفعله حيث صلى وحج واعلم أنه لا خلاف في أن كلاً من قول الله تعالى وقول رسوله صلى الله عليه وسلم مبين لكن اختلفوا في كون فعله مبيناً والمختار أنه كذلك لأن مشاهدة أفعاله من الصلاة والحج أدل على معرفة تفاصيلهما من الإخبار عنهما بالقول وإذا كان الفعل أدل كان البيان به أولى من البيان بالقول وزعم بعضهم أن المبين ليس فعله بل قوله صلوا كما رأيتموني أصلي وقوله خذوا عني مناسككم أو مجموعهما وهو سهو منه فإن هذين القولين لم يشتمل شيء منهما على تعريف شيء من أفعال الصلاة والحج بل بينا كون فعله بياناً للصلاة والحج وقد يجتمع القول مع الفعل في البيان فإن اجتمعا بأن ورد بعد المجمل قول وفعل يصلح كل منهما للبيان فإن توافقا في المقصود منه وعلم السابق منهما للعلم بالتاريخ فالسابق هو المبين سواء كان قولاً أو فعلاً لحصول المقصود به واللاحق تأكيد له لحصول المقصود دونه بما سبق وإن لم يعلم السابق منهما فالمبين أحدهما من غير تعيين والآخر تأكيد له ولم يتعرض المصنف لهذا القسم لأن البيان لما كان محتملاً لكل منهما كان مجملاً محتاجاً إلى بيان آخر فلم يكن البيان بياناً هذا إن توافقا وإن اختلفا في المقصود من البيان كما روي أنه عليه السلام قال من قرن حجاً إلى عمرة فليطف طوافاً واحداً وليسع سعياً واحداً وروي عنه أيضاً أنه قرن عليه السلام وطاف طوافين فالقول المبين دال على النسك بطريق القران يخالف الفعل وحينئذ فالمبين هو القول والفعل محمول على الندب أو على الوجوب عليه صلى الله عليه وسلم واحتج المصنف على كون القول متعيناً للبيان بأن القول يدل عليه بنفسه بخلاف الفعل فإنه في البيان يحتاج إلى قول وأقله أن يقول إنما فعلته بياناً لذلك المجمل فكان القول أدل من الفعل فكان أولى بالبيان وهذا الحال موافق لما ذكرنا من أن الفعل أدل من القول **قال** المسألة الثانية لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة لأنه تكليف بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب ومنعت المعتزلة وجوز الصيرفي ومنا القفال والدقاق وأبو إسحاق بالبيان الإجمالي فيما هو مشترك لنا مطلقاً قوله تعالى ثم إن علينا بيانه قيل البيان التفصيل قلنا تقييد بلا دليل وخصوصاً أن المراد من قوله تعالى أن تذبحوا بقرة معينة بدليل ما هي وما لونها والبيان تأخر قيل يوجب التأخير عن وقت الحاجة قلنا الأمر لا يوجب الفور قيل لو كانت معينة لما عنفهم قلنا للتواني بعد البيان وأنه تعالى إنكم وما تعبدون فنقض ابن الزبعري بالملائكة والمسيح فنزل إن الذين سبقت لهم الآية قيل ما لا تناول لهم وإن سلم لكنهم خصوا بالعقل وأجيب بقوله تعالى والسماء وما بناها ومن علم وسام لا يعرف إلا بالنقل قيل تأخير البيان لغو قلنا وكذلك ما يوجب الظنون الكاذبة قيل كالخطاب بلغة لا تفهم قلنا هذا غير مفهم أصلاً بخلاف الأول **أقول** في هذه المسألة بحثان الأول في أنه هل يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أم لا فنقول لا يجوز تأخير بيان الخطاب المحتاج إلى البيان عن وقت الحاجة إلى ذلك الخطاب وهو وقت العمل به

البحث ح

عنده من لا يجوز التكليف بالمحال لان تاخير البيان عن وقت الحاجة تكليف بما لا يطاق اذ هو في ذلك
الوقت مكلف بالاتيان بالمراد من ذلك الخطاب مع انه غير عالم به وذلك غير جائز عنده كما مر
في مسئلة تكليف الغافل وعند المجوز يجوز التاخير لانه ادي الي جائز عنده • البحث الثاني في انه
هل يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب بما يحتاج الي البيان ام لا ولنبين قبل الخوض في المسئلة مقدمة
وهي ان الخطاب المحتاج الي البيان نوعان احدهما ان لا يكون مستعملا في ظاهره كالاسماء المشتركة
وثانيهما ان يكون مستعملا في خلاف ظاهره وهذا النوع حيثما اورده الاصوليون يشتمل على
اقسام اربعة الاول بيان اسم النكرة المراد به المعين الثاني بيان التخصيص الثالث بيان الاسماء
الشرعية الرابع بيان النسخ واذا علمت هذه المقدمة فنقول يجوز تاخير بيان الخطاب
المحتاج الي البيان في كل هذه الاقسام عند الاكثرين ومنعت المعتزلة السابقة على ابي الحسين
من التاخير في كل هذه الاقسام الا في النسخ فانهم جوزوا تاخير بيانه وجوز من متاخري
المعتزلة ابو الحسين البصري ومن الاشاعرة ابو بكر القفال وابو بكر الدقاق وابو اسحاق المروزي
فيما عدا المشترك وهو النوع الثاني المشتمل على الاقسام الاربعة تاخير البيان التفصيلي عن وقت
الخطاب بسبب مقارنة البيان الاجمالي لانهم شرطوا مقارنة البيان الاجمالي في جواز تاخير البيان
التفصيلي وزعموا ان البيان الاجمالي كان يقول عند الخطاب اعلموا ان المراد بهذه النكرة فرد معين
او ان هذا العموم مخصص او هذا الحكم سينسخ كاف وفي المشترك جوزوا تاخير البيان الي وقت
الحاجة لنا على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب وجوه ثلاثة احدها ما يدل عليه مطلقا سواء كان
الخطاب مشتركا او غيره وسواء كان البيان اجماليا او تفصيليا وتقريره ان نقول ان قوله تعالى ثم ان
علينا بيانه متاخر عن ما هو بيان له في قوله ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قراناه فاتبع قرآنه لانه
تعالى ذكره بلفظ ثم المستدعية للتراخي فجاز تاخير البيان وهو المطلوب فان قيل المراد
من البيان في قوله ان علينا بيانه هو البيان التفصيلي وتاخيره عن الخطاب عند ابي الحسين جائز
لا البيان مطلقا فلا يتم مطلوبكم قلنا في الجواب عنه ان المذكور في الآية هو البيان مطلقا
فتخصيصه بالتفصيلي تقييد للمطلق بلا دليل وذلك غير جائز وثانيها ما يدل خصوصا على
جواز تاخير بيان النكرة المراد بها معين دون سائر الصور المحتاجة الي البيان وتقريره ان المراد
من قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وان كان ظاهره نكرة انما هي معينة منها لانهم سالوا
عن تعيينها كما حكي عنه قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وقوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا
ما لونها فان الضمير فيهما راجع الي البقرة التي امروا بذبحها ثم ان البيان تاخر عن وقت الخطاب
لان الله تعالى بينها لهم بقوله انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر وبين لونها بقوله صفراء فاقع
لونها تسر الناظرين بعد الخطاب الموجب لذبحها عليهم لانه تعالى لم يبينها لهم حتى سالوا
سؤالا بعد سؤال فثبت وقوع البيان التفصيلي بعد الخطاب وهو المطلوب فان قيل ما ذكرتم

من

[Margin notes: خلافهم — بقول ثم]

من تاخير بيان البقرة عن الخطاب لان الامر بالذبح يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة لان الوقت الذي
امروا فيه بالذبح البقرة كانوا محتاجين الي ذبحها فلو اخر الله البيان لكان ذلك تاخير البيان عن وقت
الحاجة لا عن وقت الخطاب فقط وتاخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز اتفاقا فعلم ان بيانها لم يتاخر
عن الخطاب فبطل ما ادعيتم قلنا في الجواب عنه انا لا نسلم انهم كانوا محتاجين الي ذبحها عند ورود
الخطاب به وانما يحتاجون اليه ان لو اقتضى الامر الفور لكن الامر لا يوجب الفور كما عرفت واذا كان
كذلك فلا يحتاجون الي الذبح حينئذ فلا يكون تاخير بيانه تاخيرا عن وقت الحاجة بل عن وقت
الخطاب فقط وهو المدعي فان قيل لا نسلم ان المراد من قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة بقرة معينة
اذ لو كانت معينة لما عنفهم الله تعالى بطلب البيان بل كانوا يستحقون المدح لذلك فلما عنفهم
للسؤال بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون علم ان المامور بقرة مطلقة ويؤيده ما روي عن
ابن عباس لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزات لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم قلنا
في الجواب عنه ان الله تعالى انما ذمهم لتوانيهم في الذبح بعد بيان البقرة لا للسؤال عنها لان قوله
وما كادوا يفعلون يدل على توانيهم في المامور به بعد وقوفهم على تمام البيان وما نقل عن ابن
عباس لو تواتر لم يكن حجة لانه يعارض الكتاب وثالثها ما يدل خصوصا على جواز تاخير بيان
التخصيص وهو ان يطلق العام ويراد به الخاص وتقريره ان الله تعالى لما انزل قوله انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم تمسك ابن الزبعري بالملائكة والمسيح وقال قد عبدت الملائكة
وعبد عيسى فهما اذا حصب جهنم ولم ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل سكت انتظارا
لبيانه بالوحي حتى انزل الله لبيانه بالتخصيص قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها
مبعدون فثبت تاخير البيان في اطلاق العام وارادة الخاص وهو المطلوب فان قيل لفظ
ما لا يتناول الملائكة والمسيح لكونها مخصوصة بما لا يعقل فلا يتوجه نقض ابن الزبعري فلا
يحتاج الي بيان التخصيص وان سلم تناول اللفظ اياهم لكن الملائكة والمسيح خرجوا من
الآية بالعقل دون قوله ان الذين سبقت الآية لان التعذيب انما يكون بالجريمة ولا جريمة لهم
في ذلك لان عبادة الناس اياهم ليست جريمة لهم بل للعبدة لهم ويمتنع عقلا تعذيب الشخص
بجريمة الغير وهذا المخصص كان حاضرا في عقول الناس عند نزول الآية فلا يكون البيان متاخرا
واجيب عن النقض بانا لا نسلم اختصاص لفظة ما بغير العقلاء بل هي متناولة للعقلاء وغيرهم
لانا قائلون اللغة في ورود ما بمعنى الذي كقوله تعالى والسماء وما بناها وقوله وما
خلق الذكر والانثى وقوله ولا انتم عابدون ما اعبد وكلمة الذي متناولة للعقلاء فكلمة ما
ايضا كذلك وعن التمسك بانهم انما لم يجرموا بعبادة الناس اياهم ان لو عرف عدم
رضاهم بها اذ لو كانوا راضين بها لكان ذلك من اعظم الجرائم لكون الرضى بالكفر كفرا لكن عدم
رضاهم بها انما عرف بالعقل اذ لا مجال للنقل فيه فاذن المخصص قوله تعالى ان الذين سبقت الآية

[Margin notes: المراد — بالنقل]

المتاخر نزوله عن نزول الآية السابقة فإن قيل إن أخبر البيان عن وقت الخطاب أغرى بأن المراد خلاف
الظاهر ولا دلالة عليه حينئذ والسابق إلى الفهم هو الظاهر مع أنه غير مراد وهو إغراء بالجهل بالشارع
قلنا في الجواب عنه ما ذكرتم منقوض بما يوجب الظنون الكاذبة من الآيات كقوله تعالى يد الله فوق
أيديهم وقوله الرحمن على العرش استوى ونحوهما وتوجيهه أن يقال لو كان الخطاب بما يراد به خلاف
الظاهر إغراء لكان الخطاب بهذه الآيات إغراء لكون المراد منها خلاف الظاهر لكن لا إنه إحقن في
إنما ثبت إغراء فبطل ما ذكرتم والفاضل العبري لما عجز عن التوجيه ظن سقوط شيء من المتن فإن قيل
لو صح الخطاب بالظاهر مع إرادة غير الظاهر لصح الخطاب بلغة لا نفهم كخطاب العجمي العربي بال
الزنجية والجامع كون كل منهما غير مفيد للمقصود واللازم باطل وكذا الملزوم قلنا في الجواب منه
لا يلزم من صحة الخطاب بما المراد به خلاف الظاهر صحة الخطاب بلغة لا نفهم المخاطب إذ الفرق
بينهما ظاهر وذلك لأن هذا أو هو الخطاب بما يكون المراد به خلاف الظاهر قد يفيد غرضا إجماليا
وإن لم يفد غرضا تفصيليا كالنكرة التي لم يعين نحو قوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة
فإنه يفيد فائدة إجمالية وهو كون المأمور به من جنس البقر بخلاف الأول وهو الخطاب بلغة
لا نفهم فإنه لا يفيد فائدة أصلا فظهر الفرق وبطل القياس **قال** مسئلة يجوز تأخير
التبليغ إلى وقت الحاجة وقوله تعالى بلغ لا يوجب الفور **أقول** يجوز للرسول عليه السلام
أن يؤخر تبليغ ما أوحي إليه إلى وقت الحاجة ومعناه أنه تعالى إذا أوحى إلى الرسول بما اشتمل على حكم
ولكن لم يحضر وقت العمل به بعد جاز للرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يبلغ ذلك الوحي ويؤخره
إلى دخول وقت العمل به لأن تأخير الإعلام وتعويقه مختلف حسنه وقبحه في الشاهد بحسب
اختلاف المصالح فلم لا يجوز في الغائب أيضا كذلك وحينئذ جاز أن يكون في التأخير مصلحة علمها
الله تعالى في علمه الرسول عليه السلام فلذلك أخر فإن قلت قوله تعالى يا أيها الرسول بلغ
ما أنزل يقتضي عدم جواز التراخي في التبليغ لأنه بلغ أمر بالتبليغ والأمر يقتضي الفور قلت
لا نسلم أنه يوجب الفور كما مر **قال** الفصل الثالث في المبين له إنما يجب البيان
لمن أريد فهمه للعمل كالصلاة أو الفتوى كأحكام الحيض **أقول** الفصل الثالث
فيمن يجب له بيان الخطاب المحتاج إلى البيان ومن لا يجب له ذلك فنقول الخطاب بالنسبة للفعل
المحتاج إلى البيان بالنسبة إلى من يعتبر وجوب البيان وعدمه في حقه أربعة أقسام لأنه
إما أن يراد منه فهم الخطاب أو لا وعلى كل تقدير فإما أن يراد منه العمل بمقتضاه أم لا
الأول أن يراد منه فهم الخطاب والعمل بمقتضاه كآية الصلاة بالنسبة إلى العلماء فإنها محتاجة
إلى البيان لكون المراد من الصلاة في الشرع غير مدلولها اللغوي وقد أراد الله منهم أن يفهموا
مراده منها وأن يعملوا بمقتضاها الثاني أن يراد منه الفهم دون عمله بل عمل [illegible]
والأمر لم يكن الخطاب مقتضيا للفعل كآية الحيض بالنسبة إليهم فإنه أريد منهم فهم الخطاب

لعمل

لما ح

لعمل الغير بمقتضاه وهو النساء فإنهن يعلمن بموجب فتواهم بأحكامه وفي هذين القسمين يجب بيان
الخطاب للعلماء لأنه تعالى أوجب عليهم الفهم وإيجاب الفهم لا يمكن بدون البيان ممتنع عقلا
الثالث أن لا يراد منه الفهم ولا العمل به ككتب الأنبياء السالفة بالنسبة إلينا الرابع أن يراد
منه العمل بمقتضاه دون فهمه كآية الحيض بالنسبة إلى النساء الحيض وفي هذين القسمين لا يجب بيان
الخطاب إذ لم يرد منه الفهم فإن قلت إرادة العمل بمقتضى الخطاب من الشخص دون الفهم تكليف
للغافل وإنه باطل لما عرفت قلت لا يلزم من عدم إرادة فهم الخطاب منه مع إرادة عمله بمقتضاه
تكليف الغافل وإنما يلزم أن لو لم ينبهه المفتي الذي يفهم الخطاب على ما كلف به وهو مقتضى الخطاب
لكن المفتي ينبهه عليه فلا يلزم ذلك **قال** الباب الخامس في الناسخ والمنسوخ
وفيه فصلان الأول في النسخ وهو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ وقال القاضي رفع
الحكم وورد بأن الحادث ضد السابق فليس رفعه أولى من دفعه **أقول** الباب الخامس
في مباحث الناسخ والمنسوخ وفي هذا الباب فصلان لأن مباحثهما يتوقف على بيان النسخ وهو
يقتضي فصلا وأقسامه وهو يستدعي فصلا آخر الفصل الأول في بيان حقيقة النسخ شرعا فقد اختلفت
الأئمة في معنى النسخ لغة فقال الإمام والغزالي والكثرة الشافعية إن النسخ لغة الإعدام وقالت
الحنفية والقفال من الفقهاء الشافعية إنه النقل لغة واحتجت الطائفة الأولى على أنه الإعدام
لغة بأنه جاء في موارد لفظ النسخ يقال نسخت الريح آثار القوم إذا أعدمتها ونسخت الشمس الظل
إذا أعدمته فيكون حقيقة فيه إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة فلا يكون حقيقة في النقل لئلا يلزم الاشتراك
واحتجت الحنفية والقفال لإسناد ذلك على ما ذهبوا إليه وقالوا معنى النقل عام في موارده يقال
تناسخ المواريث لانتقال الحقوق وتناسخ الأرواح لانتقالها من بدن إلى آخر وبه ورد قوله
تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية فإن المراد بالتبديل هو النسخ باتفاق أئمة التفسير فكان حقيقة فيه
إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة ولا يكون حقيقة في الإعدام دفعا للاشتراك وأجاب الإمام في
المحصول عن هذه المعارضة بأن النقل أخص من الإعدام لأنه كلما وجد النقل فقد عدمت صفة
ووجدت أخرى من غير عكس لأن مطلق العدم أعم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر وإذا كان كذلك
فيكون لفظ النسخ لفظا دائرا بين عام وخاص وإذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة في
العام أولى لما تقرر في باب اللغات وقال الخنجي بيان كون النقل أخص من الإعدام أن النقل إعدام
مشروط بسبق الوجود بخلاف الإعدام المطلق فإنه لا يشترط فيه ذلك وكلا الكلامين باطل أما كلام
الإمام في المحصول فلأنه لا يلزم من كون العدم المطلق غير مستلزم لحصول شيء عقيبه كون الإعدام
كذلك فإن الإعدام مشروط بسبق الوجود ضرورة والنزاع إنما وقع في أن النسخ هل هو الإعدام أم لا
لا أن النسخ هل هو العدم المطلق أم لا فهذا التقرير لا يجدي نفعا وأما كلام الخنجي فلأن النقل غير
مشروط بسبق الوجود فإن النقل من العدم إلى الوجود غير مشروط بذلك وأيضا المأمور به إبطال قول الإمام

ولعله لم يفرق بين العدم المطلق وبين الاعدام وتوهم ان العدم لما لم يعقل الانتقال من حالة الى اخرى
كما قرره الامام وجاز ان يكون الاعدام ايضا كذلك لكن الفرق بين العدم والاعدام ظاهر فيبطل ما ذكره وعلى
كل حال يمكن ان يعارض هذا الجواب بان يقال الاعدام نقل من الوجود الى العدم فيكون نقلا مخصوصا اذ
النقل اعم منه فانه قد يكون من الوجود الى العدم ومن العدم الى الوجود ومن حالة موجودة الى حالة
موجودة واذا كان الامر كذلك كان النسخ حقيقة فيه بعين ما ذكرتم ولما كان طريق معرفة اللغة هو النقل ولم
يسند الى القابل للمعارضة اعرض المصنف عنه واقتصر على حده الاصطلاحي فقول النسخ عبارة عن بيان
انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عن الطريق الشرعي المثبت لذلك الحكم فقولنا بيان انتهاء حكم كالجنس له
يندرج فيه النسخ وغيره وفيه اشعار بان حقيقة النسخ ليس برفع كما ظنه القاضي ابو بكر كما سيأتي وقولنا
في صفة الحكم شرعي يخرج عنه بيان انتهاء حكم عقلي كالاحكام الثابتة قبل ورود الشرع نحو المباح بحكم
الاصل اعني البراءة الاصلية فان بيان انتهائها بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ وقولنا بطريق شرعي
يخرج عنه بيان انتهاء حكم شرعي بطريق عقلي كالعجز المبين انتهاء وجوب القيام على العاجز بعد القدرة عليه
فان العجز ليس طريقا شرعيا بل عقليا اذ المراد بالطريق الشرعي قول الله وقول رسوله وفعله ومن نظر
فان كون العجز مبينا لانتهاء وجوب القيام ثبت بفعله عليه السلام وموافقة العقل اياه لا يمنع شرعيته وقولنا
متراخ يخرج الطريق الشرعي الغير المتراخي الدال على بيان انتهاء حكم شرعي كتقييد الخطاب بالغاية والشرط
والاستثناء فان هذه القيود بيانات لانتهاء الحكم المذكور في الخطاب المقيد بها مع انها ليست متراخية
عنه لكونها متصلة به هكذا قاله الامام ومن تبعه وفيه بحث فان الحكم لما كان خطاب الله لا يتصور فيه
الانتهاء اللهم الا ان يراد به انتهاء تعلقه وايضا لا حاجة الى تقييد الناسخ بالتراخي لان الطريق الشرعي
المبين لانتهاء الحكم ان كان قول الله فلا يتصور فيه التراخي عن الحكم لانه ايضا كلامه وكلامه قديم وان
كان قول الرسول او فعله فلا يتصور فيه غير التراخي وايا ما كان لا يحتاج الى التقييد فالاولى ان يقال
النسخ عبارة عن بيان انتهاء تعلق حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عن الطريق الشرعي المبين له ذاتا
او منزلا فان حكم الخطاب من جاز ان يكون متأخرا عن الاخر منزلا وان لم يجز ان يتأخر عنه ذاتا وقال
الامام في المحصول ان الحد الذي ذكره القاضي ابو بكر وارتضاه الغزالي هو انه الخطاب الدال على
ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه قال وانما اثرنا
لفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل اذ يجوز النسخ
بجميع ذلك وانما قلنا على ارتفاع الحكم ليتناول الامر والنهي والخبر وانما قلنا بالخطاب المتقدم
لان ابتداء العبادات في الشرع يزيل حكم العقل من براءة الذمة وليس بنسخ لانه لم يزل حكم خطاب
وانما قلنا لولاه لكان ثابتا لان حقيقة النسخ الرفع وهو انما يكون رافعا لو كان المتقدم بحيث لولا
طريانه لبقي الاول وانما قلنا مع تراخيه عنه لانه لو اتصل به لكان بيانا لمدة العبادة
لا نسخا ثم اعترض الامام على هذا الحد بان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم ناسخ

لا النسخ وبان النسخ بفعله عليه السلام خارج عن هذا الحد فان الفعل ليس خطابا ثم قال في مسائل اخرى بهذه
العبارة قال القاضي ابو بكر النسخ رفع وهذا بناء على حده المنقول عن القاضي فان الخطاب الدال على ارتفاع
الحكم ليس برفع الا انه تعالى لما لم يبين فائدة قوله لولاه لكان ثابتا بقوله ان حقيقة النسخ هو الرفع علم
ان مذهبه ذلك ثم قال والمسألة الكاشفة عن حقيقة هذه المسألة وهي ان النسخ رفع او بيان انتهاء مسألة
بقاء الاعراض فان من قال ببقاء الاعراض قال الضد الباقي يبقى لو لم يرد الطاري ثم ان الطاري يكون مزيلا
لذلك الباقي ومن قال باستحالة بقائها قال الاول ينتهي بذاته ويحصل ضده بعده من غير ان يكون للضد
الطاري اثر في ازالة ما قبله لان الزائل بذاته لا يحتاج الى مزيل واذا ظهر هذا المعنى عادت الاقوال المذكورة
في تلك المسألة الى هذه المسألة نفيا واثباتا وهذا الكلام عجيب اما اولا فلان الحكمين ليسا بضدين لانهما
لا يتعاقبان على موضوع واحد فان موضوعهما ذات الله وهما مجتمعان فيه واما ثانيا فلان حد القاضي لا يدل
على ان الخطاب هو الرافع بل هو دال على ارتفاع الحكم لجواز ان يكون دالا عليه ولا يكون له اثر في ذلك فهو لا يشبه
قول من يقول ان العرض الطاري يزيل العرض السابق واما ما علم من بيانه وهو قوله ان النسخ هو الرفع
لا يدل على ان الرافع هو الحكم لجواز ان يكون مذهبه ان الرافع ارادة الله تعالى دون الحكم وذلك الرفع هو النسخ
وايضا الخلاف الذي في بقاء الاعراض لا يرد في الاحكام التي هي خطابه تعالى لكونه قديما والقديم لا خلاف
في عدم جواز زواله فلا مناسبة بين هذه المسألة وتلك بوجه من الوجوه ثم قال احتج المنكرون
لكون النسخ رفعا بوجوه احدها ما اورده المصنف في رد مذهب القاضي وهو ان الحكم الحادث
الرافع للحكم السابق ضد له لامتناع اجتماعهما فتساويا في القوة اذ لا ترجيح لاحد الضدين على
الاخر في القوة واذا تساويا فلا يكون الحكم الحادث رافعا للحكم السابق اذ ليس رفع الحكم السابق
بالحكم الحادث اولى من دفع الحكم الحادث بالحكم السابق لكون كل منهما في قوة الاخر ثم قال فان قلت
لم لا يجوز ان يكون الضد الحادث لحدوثه اقوى من الضد السابق قلت لان السابق اذا لم يستفد
كيفية زائدة بسبب سبق الوجود كان في حال الوجود كما في حال الحدوث فيقاوم الحادث لكون
السابق كالحادث حينئذ وان استفاد كانت تلك الكيفية حادثة فيقاوم الطاري بحدوثه
واذا كانت تلك الكيفية وحدها مقاومة للطاري فالضد السابق معها اولى بالمقاومة وفيه
نظر لجواز ان يكون تلك الكيفية المستفادة هو الضعف والوهن فلا يقاوم الحادث واعلم
ان هذه الحجة بتقدير صحتها انما يكون حجة على القائل بكون الرافع هو الحكم الحادث وكونه
مذهب القاضي غير معلوم **قال** وفيه مسائل الاولى انه واقع واحاله اليهود لنا انه
حكم ان تبع المصالح فتتغير بتغيرها والا فله ان يفعل كيف شاء وان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
ثبتت بالدليل القاطع وتدل عليه قوله تعالى ما ننسخ من آية وان آدم عليه السلام كان يزوج بناته
من بنيه والان محرم اتفاقا قيل الفعل الواحد لا يحسن ويقبح قلنا مبني على فاسد ومع
هذا يحتمل ان يحسن لواحد او في وقت ويقبح لاخر او في اخر **اقول** وفي النسخ مسائل

الضد

لا ولنا في بيان جواز النسخ ووقوعه فقوله النسخ واقع سمعا خلافا لليهود فانهم احالوه اما سمعا او
عقلا فالمصنف ابطل كلا منهما بدليل ثم اثبت الوقوع الذي هو المدعى بدليل ثالث اما ابطال مذهب القائل
باستحالته عقلا فبان يقول النسخ ممكن عقلا لان حكمه في الواقع ان تتبع مصالح العباد واغراضهم بحسب
الاوقات والاشخاص المختلفة جاز ان يتغير بتغير المصالح بحسب الاوقات المختلفة والاشخاص المختلفة
وان لم تتبع مصالحهم فلا تكون لتعلقه تعالى بالحكمة فجاز ان يغير الاحكام من غير غرض اذ بينا انه مالك الملك
له ان يحكم كيف شاء مثلا يامر بصوم اخر رمضان وينهى عن صوم اول شوال واما ابطال مذهب القائل
باستحالته سمعا فبان يقول ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع كما هو مذكور في الكتب الكلامية
فيكون صادقا في جميع ما نقل عنه عليه السلام قطعا ومن جملة ما نقل عنه قطعا قوله تعالى ما ننسخ من اية او
ننسها نأت بخير منها او مثلها فيكون حقا وهو دال على جواز النسخ سمعا وهو المطلوب وفيه كلام الامام في المحصول
بهذه الاية على وقوع النسخ وقال جواز التمسك بالقران اما ان يتوقف على صحة النسخ او لا يتوقف
فان توقف عاد الاشكال لان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا تصح الا مع القول بالنسخ وقد صحت نبوته فوجب
القول بصحة النسخ وان لم يتوقف فحينئذ يصح الاستدلال بهذه الاية على النسخ وقال في تفسيره المسمى
بمفاتيح الغيب ان الاستدلال بهذه الاية على وقوع النسخ ضعيف لان ما هاهنا تفيد الشرط والجزاء وكما
ان قولك من جاءك فاكرمه لا يدل على حصول المجيء بل على انه متى جاء وجب الاكرام فكذا هذه الاية لا تدل
على حصول النسخ بل على انه متى حصل النسخ وجب ان يأتي بما هو خير منه والحاصل ان هذه الاية لا تدل على
وقوع النسخ ولا على جوازه لان هذه الاية شرطية وصدق الشرطية لا يتوقف على وقوع الطرفين وصحتهما واعلم
ان هذا النزاع انما يتوجه على الشق الثاني من الترديد ولو اقتصر على ثبوت نبوته المستلزم لنسخ الشرائع
لكان كافيا ولا احتاج الى الاستدلال بالاية ثم قال فالاولى ان يقول في الاثبات قوله تعالى واذا بدلنا
اية مكان اية وقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وانت تعلم ان الاية ايضا شرطية لا تدل على
وقوع التبديل الا انه يحتمل وهو ان يقول لا ذا الشرطية وجب ان يكون من قبيل الوقوع ولو سلم فالمراد
بالاية العلامة دون طائفة من القران مقطوعة عما قبلها وما بعدها توقيفا غير مشتمل على سياقها
الثانية لا تدل على النسخ اذ جاز ان لا يشاء الله محو الاحكام واما اثبات وقوع النسخ فلانه ورد
في التوراة ان ادم عليه السلام زوج بناته من بنيه ثم ان ذلك محرم اتفاقا فيكون النسخ واقعا
صرفا وهو المطلوب فان قيل لو وقع النسخ لكان الفعل الواحد مامورا به ومنهيا
عنه فكان حسنا وقبيحا معا لان المامور به حسن والمنهي عنه قبيح لكن الفعل الواحد
لا يكون حسنا وقبيحا لمنافاة الحسن والقبح قلنا في الجواب عنه ان القول بمنافاة الحسن
والقبح مبني على اصل فاسد وهو القول بالحسن والقبح العقليين وقد ابطلناه ومع القول
بالمنافاة لم يتم ايضا لاحتمال ان يحسن الفعل في وقت ويقبح لتحقق امر اوله في
وقت اخر كشرب دواء حار بالنسبة الى شخص او شخص في وقت **قال**

المسئلة

المسئلة الثانية يجوز نسخ بعض القران ومنع ابو مسلم الاصفهاني لنا ان قوله تعالى متاعا الى
الحول نسخ بقوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا قال قد تعتد الحامل به قلنا لا بل بالحمل وخصوصية
السنة لاغ وايضا تقديم الصدقة في نجوى الرسول واجب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول
الاية ثم نسخ قال زال لزوال السبب وهو التمييز بين المنافق وغيره قلنا ان الكعبة كما احتج بقوله تعالى
لا ياتيه الباطل قلنا الضمير للمجموع **اقول** المسئلة الثانية في انه هل يجوز نسخ بعض القران ام لا فنقول
يجوز نسخ بعض القران بالبعض ايضا ومنع ابو مسلم بن بحر الاصفهاني من ذلك وقال لا يجوز لنا في وقوع
النسخ في القران وجهان الاول ان قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم
متاعا الى الحول غير اخراج يقتضي كون مدة المتوفى عنها زوجها حولا ثم نسخ بقوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا لانه يقتضي ان تكون مدة عدتها
اربعة اشهر وعشرا قال ابو مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية اذ قد تعتد الحامل بالحول اذا كانت
مدة حملها حولا واذا لم يزل بالكلية بل بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصا لا نسخا قلنا
في الجواب عنه ان لا اعتداد في هذه الصورة بالحول بل يعتد بوضع الحمل وخصوصية السنة لغو لانه لو حصل
الوضع اقل من سنة او اكثر تنقضي عدتها به اجماعا الوجه الثاني ان تقديم الصدقة بين يدي نجوى رسول الله
صلى الله عليه وسلم وجب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ
بقوله تعالى أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم الاية فيكون
النسخ واقعا وهو المطلوب قال ابو مسلم الاصفهاني لم تنسخ هذه الاية بل زال وجوب تقديم الصدقة
في النجوى لزوال السبب وهو التمييز بين المنافق وغيره لان سبب التصدق التمييز لان المنافقين عن
المؤمنين فان المنافقين ما كانوا يتصدقون في المؤمنين فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد به قلنا في
الجواب عنه زوال تقديم الصدقة كيف كان اي سواء كان لزوال السبب او لامر اخر هو اذا ثبت الزوال ثبت
النسخ لما عرفت من ان النسخ هو الزوال واجاب الامام عنه بجواب اخر وهو ان السبب لو كان ما ذكر لكان
غير المتصدق منافقا لكنه باطل لانه روي انه لم يتصدق من الصحابة غير علي ابن ابي طالب رضي الله عنه احتج
ابو مسلم على انه لا يجوز نسخ القران بانه لو جاز لجاز بطلانه لان النسخ هو الابطال لكن بطلان القران
غير جائز لقوله تعالى في نعت القران لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه قلنا في الجواب عنه الضمير في
قوله لا ياتيه راجع الى مجموع القران وحينئذ فالممتنع هو بطلان جميع القران لا بطلان بعضه في
انا نقول النسخ ليس ابطالا بل بيانا لانتهاء امد الحكم فجاز نسخ بعض القران مع امتناع بطلانه **قال**
المسئلة الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة لنا ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح ولده
بدليل افعل ما تؤمر ثم ان هذا لهو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم ونسخ قبله قيل ذلك منام
قلنا لا يخطي ظنه قيل امتثل فانه قطع فوصل قلنا لو كان كذلك لم يحتج الى الفداء قيل الواجد
ما الواجد في الواحد لا يؤمر وينهى قلنا يجوز للابتلاء **اقول** المسئلة الثالثة في انه

هل يجوز نسخ الوجوب قبل العمل به ام لا فنقول يجوز نسخ وجوب الشيء قبل العمل به كما اذا قال الشارع صم
يوم الخميس ثم قال قبل يوم الخميس لا تصم يوم الخميس خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يجوز نسخ وجوب الشيء قبل العمل
لنا على جواز نسخ الوجوب قبل العمل به ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح ولده بالوجوه الثلاثة الاول قوله تعالى
اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر فلو لم يكن الذبح مامورا به لم يكن لقوله افعل
ما تؤمر وجه اذ غير الذبح غير مذكور الثاني قوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين فلو لم يكن مامورا بالذبح بل
بمقدماته كما قيل لم يكن ذلك بلاء مبينا وفيه نظر لجواز ان يكون مقدماته كاضجاع الابن واخذ المدية مع غلبة
الظن بانه مامور بالذبح ايضا بلاء مبينا الثالث قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم فلو لم يكن مامورا بالذبح
بل بمقدماته وقد اتى بها لم يحتج الى الفداء لكون الفداء بدلا عن المامور به فثبت بهذه الوجوه الثلاثة انه عليه السلام
كان مامورا بالذبح وقد نسخ ذلك الوجوب قبل الذبح وذلك ظاهر وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان ابراهيم
عليه السلام كان مامورا بالذبح في الواقع بل بحسب ظنه وذلك انه لما امر بمقدمات الذبح من الاضجاع
واخذ السكين غلب على ظنه انه مامور بالذبح قلنا في الجواب عنه انه عليه السلام اذا كان مامورا بالذبح
بحسب ظنه كان مامورا به في الواقع اذ لا يخطئ ظنه فانه قال عليه السلام ظن المومن لا يخطئ فظن النبي اولى
بان لا يخطئ فان قيل سلمنا ان الذبح كان مامورا به لكن لا نسلم النسخ قبل فعله فانه عليه السلام امتثل لما
روي عنه عليه السلام انه كلما قطع شيئا من الحلق وصل الله ذلك الموضع ولهذا قال الله تعالى قد صدقت الرويا
قلنا في الجواب عنه لو كان ابراهيم عليه السلام ممتثلا لما احتاج الى الفداء اذ الاحتياج الى الفداء انما يكون
عند عدم الاتيان بالمامور به لكونه بدلا عنه كما عرفت لكنه احتاج اليه لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم
فان قيل لو جاز نسخ الشيء قبل فعله لكان الشخص الواحد يومر بفعل واحد في وقت واحد وينهى عنه
في ذلك الوقت الواحد وانه باطل لما مر قلنا في الجواب عنه يجوز ان يكون الشخص الواحد في الوقت الواحد
يومر بفعل معين وينهى عنه لغرض الابتلاء لا لغرض الاتيان به كما يقول السيد لعبده افعل كذا محركا له
ثم لما علم انه شمر له قال له عقيبه لا تفعله قال الرابعة يجوز النسخ بلا بدل او ببدل اثقل منه كنسخ
وجوب تقديم الصدقة للنجوى والكف عن الكفار بالقتال استدل بقوله تعالى نات بخير منها او مثلها
وربما يكون عدم الحكم او الاثقل خيرا اقول المسئلة الرابعة في انه هل يجوز نسخ حكم بلا بدل او
ببدل اثقل منه ام لا فنقول يجوز نسخ حكم بلا بدل وكذا يجوز النسخ ببدل اثقل منه اما الاول فلجواز
النسخ بلا بدل فلانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع كنسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول بلا
بدل فانه كان واجبا فنسخ بلا بدل واما الثاني وهو جواز النسخ ببدل اثقل فلانه لو لم يجز لم يقع
لكنه وقع كنسخ الكف عن الكفار بوجوب قتالهم وذلك ان الكف عن الكفار كان واجبا بايات تدل عليه
مثل قوله تعالى ودع اذاهم وتوكل على الله وقوله لكم دينكم ولي دين ثم نسخ بايات اوجبت القتال
الذي هو اثقل من الكف استدل المانع على النسخ بلا بدل وعلى ما ادعاه بقوله تعالى ما ننسخ من
اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فان مضمون الاية ان النسخ مستلزم للاتيان ببدل اما مثل المنسوخ

نحر

او خير

او خير منه فلا يجوز النسخ بلا بدل وكذا المانع عن النسخ ببدل اثقل استدل ايضا بهذه الاية فالمطلوب به
بان الاثقل ليس بمثل للاخف وذلك ظاهر ولا خير منه لكون الاخف خيرا بالنسبة الينا قلنا في الجواب
عنهما ان الاية تدل على ان نسخ الاية يستلزم الاتيان باية اخرى ولا يلزم منه الاتيان بحكم يكون بدلا
عن الحكم المنسوخ ولئن سلمنا ذلك لكن جاز ان يكون النسخ بلا بدل اعني عدم التكليف بحكم يكون
بدلا عن الحكم المنسوخ خيرا لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر وجاز ان يكون النسخ ببدل اثقل خيرا لان
الاثقل افضل واكثر ثوابا لقوله عليه الصلاة والسلام افضل الاعمال احمزها قال الخامسة
ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى متاعا الى الحول وبالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما وبنسخهما معا كما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات
فنسخن بخمس اقول المسئلة الخامسة في اقسام المنسوخ فنقول قد ينسخ الحكم دون
التلاوة مثل قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول فانه
ثبت في المصاحف متلو في الصلوات وقد نسخ حكمه باربعة اشهر وعشرا كما عرفت وقد ينسخ
التلاوة دون الحكم وهو المراد بقوله وبالعكس مثل ما نقل عن عمر رضي الله عنه انه قال كان فيما
انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله والله عزيز حكيم فان حكمه
وهو وجوب الرجم على الزاني المحصن ثابت اتفاقا وقد نسخت تلاوته وانما جاز نسخ احدهما دون الاخر لانهما
عبادتان منفصلتان فجاز رفع احدهما مع بقاء الاخرى وقد ينسخان معا كما روي عن عائشة رضي الله
عنها انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس رضعات معلومات قال المسئلة
السادسة يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافا لابي هاشم لنا انه يحتمل ان يقال لاعاقبن الزاني ثم يقال
اردت سنة قيل يوهم الكذب قلنا ونسخ الامر يوهم البدا اقول المسئلة السادسة في انه هل يجوز
نسخ الخبر المستقبل ام لا فنقول الخبر اما ان يكون مدلوله مما لا يتغير وحينئذ لا يتطرق اليه النسخ او مما
يتغير وحينئذ ان كان ماضيا فالاكثر على عدم جواز نسخه اذ الماضي قد وقع وانقضى فلا حاجة الى
رفعه وقال الامام في المحصول بجوازه محتجا عليه بان الخبر اذا كان عن امر ماض كقوله عمرت نوحا
الف سنة جاز ان يبين انه عمره الف سنة الا خمسين عاما وعندي ان ذلك لا يجوز اذ هو
كذب محض وهو على الله محال واذا كان مستقبلا فاختلفوا في ذلك فذهب ابو هاشم الى المنع من
نسخه وذهب قوم الى جوازه واختار المصنف ذلك وقال يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافا لابي هاشم
واحتج على ما اختاره بانه يحتمل ان يقول الشارع لاعاقبن الزاني ابدا ثم يقول بعده اردت به سنة اذ
لا يلزم من وقوعه محال وفيه نظر فان قيل لا يجوز نسخ الخبر المستقبل اذ نسخه يوهم الكذب
فلا يجوز اذ ايهام الكذب كالكذب قبيح وانما قال يوهم الكذب ولم يقل يوجب الكذب لان لفظ التابيد لا يفيد
قطع الاستمرار حتى يوجب الكذب قطعا وحينئذ يلزم ايهام الكذب قلنا في الجواب عنه ان نسخ
الامر يوهم البدا وهو ايضا على الله محال لكن نسخ الامر جائز اتفاقا فما يكون جوابا لكم فهو جواب لنا

احمزها

ابداً

واما قاله يوم البداء فليس النسخ تصابه بيان انتهائها ولا ما احسلف في كونه بيانا قال الفاضل المراغي في ذلك
الجواب يمكن ان يكون ما ذكره وهو انه لما لم يكن الا الامر والخبر قاطعه وورد الناسخ علم انه لم يرد النسخ
او ما وقفه نظر فان خبر الله تعالى دائم يوجب القطع والا ارتفع الوثوق عن اخباره واوامره **قال**
الفصل الثاني في الناسخ والمنسوخ وفيه مسائل الاولى الاكثر على جواز نسخ الكتاب بالسنة كنسخ الجلد
في حق المحصن وبالعكس كنسخ القبلة وللشافعي رضي الله عنه قولان فيهما دليله في الاول قوله تعالى نأت
بخير منها او مثلها ورد بان السنة وحي ايضا وفيهما قوله لتبين للناس واجيب عن الاول بان النسخ بيان وعن
الثاني بقوله تبيانا **اقول** الفصل الثاني في بيان اقسام الناسخ والمنسوخ فنقول الناسخ
والمنسوخ اما ان يكونا كتابين او سنتين او يكون احدهما كتابا والاخر سنة اما القسم الاول وهو ان
يكونا كتابين فقد مر البحث عنه في المسألة السادسة من الفصل الاول من هذا الباب في جواز نسخ بعض
القرآن ببعض واما القسمان الاخيران فقد اوردهما المصنف في المسألة الاولى فيما يكون احدهما كتابا
والاخر سنة وهذا على نوعين احدهما ان يكون المنسوخ كتابا والناسخ سنة متواترة والثاني ان يكون على
عكس من ذلك وهو ان يكون المنسوخ سنة متواترة والناسخ كتابا اما بيان النوع الاول فنقول
اتفق الاكثر على جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة واحتجوا عليه بانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع كنسخ الجلد
في حق المحصن بفعله عليه الصلاة والسلام وذلك لان وجوب الجلد عليه ثبت بقوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ثم نسخ برجمه عليه السلام ماعزا الاسلمي قال الحنفي ولقائل
ان يقول هذا تخصيص لانه اخراج لبعض ما تناوله العام لا نسخ لانه لم يبين انتهاء الحكم واقول انه يمكن
ان يقال حكم ذلك البعض وذلك لانهم كانوا يجلدون الزاني سواء كان بكرا او محصنا ولا يرجمونه ثم بعد
ذلك رجموا المحصن فلو كان تخصيصا لم يكن كذلك لان المحصن حينئذ لم يكن مرادا بوجوب ان لا جلد وقد
واورد الامام في المحصول سؤالا وجوابا فقال فان قلت بل نسخ ذلك بما كان قرآنا وهو قوله الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا قلت لم يكن ذلك قرآنا بدليل عليه قول عمر رضي الله عنه لولا ان
يقول الناس ان عمر زاد في كتاب الله لاثبت ذلك بالمصحف ولو كان قرآنا لكان الحال اولى
الماضي لما قال ذلك لانه قال لو تعالى ان يقول الناسخ الله تلاوته وحكم باخراجه عن المصحف كيف دل ذلك
في صحة قول عمر رضي الله عنه ولم يلزمه القطع بانه لم يكن ليته قرآنا الى هاهنا لفظ المحصول واقول
اما اصل السؤال فغير وارد فان قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما لا يدل على رجم المحصن
بل على رجم الشيخ الزاني سواء كان بكرا او محصنا ولا كلام في الشيخة بل الناسخ فعله عليه السلام
او قوله البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيبان يرجمان واما قول عمر فيدل على انه ليس
من كتاب الله اذ معناه زاد شيئا ليس منه لان الزائد على الشيء لا يكون بعض ذلك الشيء ولا جزءا منه
واما بيان النوع الثاني وهو جواز نسخ السنة بالكتاب فهو المراد بقوله وبالعكس فهو انه لو
لو لم يجز لم يقع لكنه وقع كالتوجه الى بيت المقدس فانه ثبت وجوبه بالسنة وقد نسخ بالكتاب وهو

قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام قال الامام في المحصول لقائل ان يقول لا نسلم ان التوجه
الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة لم لا يجوز ان يكون بآية منسوخة التلاوة وحينئذ يكون نسخ
الكتاب بالكتاب لا نسخ السنة به والجواب انا لو فتحنا هذا الباب لم يتعين الناسخ في شيء من الصور
لاحتمال ان يكون الناسخ غيره وللشافعي قولان فيهما اي نقل عنه عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وعدم
جواز نسخ السنة بالكتاب دليله في الاول وهو عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وحده قوله تعالى
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الناسخ اما خير من المنسوخ او مثل له
لكن السنة ليست مثلا للكتاب ولا خيرا منه فلا يكون ناسخة للكتاب ورد هذا الدليل بان السنة مثل
للكتاب لانها وحي ايضا كالكتاب وقد يقال ان الشافعي في الصورتين وهما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه
قوله تعالى خطابا لمحمد صلى الله عليه وسلم وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وجه التمسك به على
عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة ان الآية تدل على ان السنة بيان للقرآن ولو كان القرآن ناسخا لها لكان
القرآن بيانا للسنة لكون النسخ بيانا فيلزم كون كل واحد منهما بيانا للآخر ويلزم الدور واجيب عن تمسكه
الاول لهذه الآية وهو تمسكه بها على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بمنع المقدمة القائلة بان
السنة مبينة للكتاب فلا يكون ناسخة له بان النسخ بيان انتهاء امد الحكم فلا ينافي معنى الآية وعن تمسكه
الثاني وهو التمسك بها على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بالمعارضة في المقدمة القائلة بان السنة مبينة
للكتاب بان الآية الدالة عليه معارضة بقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يدل
على ان الكتاب تبيانا لكل شيء بانه يدل على ان الكتاب بيان للسنة لكونها شيئا واذا كان الكتاب
بيانا للسنة جاز ان يكون ناسخا لها لكون النسخ بيانا ولما كان الجواب عن الثاني معارضة في المقدمة
قال وعورض في الثاني ولم يقل واجيب عن الثاني **قال** المسألة الثانية لا نسخ المتواتر
بالآحاد لان القاطع لا يدفع بالظن قيل لا اجد فيما اوحي الي محرما منسوخ بما روي انه عليه السلام
نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع قلنا لا اجد للحال فلا نسخ **اقول** المسألة الثانية
فيما يكون الناسخ والمنسوخ سنتين فنقول لا نسخ المتواتر من السنن بالآحاد منها لان الآحاد ظني
والمتواتر قطعي فلو نسخ المتواتر بالآحاد يلزم رفع القاطع بالظن لكن القاطع لا يدفع بالظن وعلم منه
ان الكتاب لا نسخ بالآحاد ايضا لهذا الدليل وان المتواتر ينسخ بالمتواتر والآحاد بالآحاد
وبالمتواتر لعدم افضائه الى هذا المحذور وفي هذا الكلام بحث وهو ان المصنف ان اراد بقوله
لا نسخ المتواتر بالآحاد عدم جواز نسخ المتواتر بالآحاد عقلا فهو خلاف المحصول لانه قال نسخ
الخبر المتواتر بخبر الواحد جائز في العقل وان اراد به عدم وقوعه مع الجواز عقلا فدليله لا يوافق
مدلوله لان ما ذكره دليل الامتناع وهو ظاهر واورد الحنفي عليه ما ذكر في جواز تخصيص القطعي
بالظني وهو ان المتواتر وان كان مقطوع المتن لكن جاز ان يكون مظنون الدلالة وخبر الواحد جاز ان
يكون بالعكس فيتعادلان ويمكن ان يجاب عنه بان النسخ اقوى من التخصيص ولعل النقاد لا يمكن

مبينة للكتاب فلا يكون ناسخة
له اذ النسخ رفع لا بيان لدوره
التمسك به في عدم جواز نسخ
السنة بالكتاب ان الآية
يدل على ان السنة ... اهـ

قال قلنا التعادل كاف وثانيا لم يجز نسخ الكتاب بالكتاب قلت لا بد للناسخ من الرجحان بوجه آخر وإلا لم
يجز النسخ فإن قيل وقع نسخ المتواتر بالآحاد فإن قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما الآية دل على
أن غير المذكورات في الآية ليس بحرام والاستثناء عن حرام وهو منسوخ بما روي عنه عليه السلام أنه نهى عن أكل
كل ذي ناب من السباع وهو غير المستثنيات مع أن المنسوخ كتاب والناسخ خبر الآحاد قلنا
في الجواب عنه إن الآية وهو قوله تعالى لا أجد إنما تدل على أنه لا أجد في الحال بحسب الوحي الحاصل فيه حراما
غير المذكورات ولا يدل على أنه لا أجد في المستقبل بحسب الوحي الذي يوحى إليه فيه حراما غيرها
فحينئذ لا يكون الخبر وهو قوله عليه السلام نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع ناسخا لها **قال**
المسألة الثالثة الإجماع لا ينسخ لأن النص يتقدمه ولا ينعقد الإجماع بخلافه ولا القياس بخلاف
الإجماع ولا ينسخ به أما النص والإجماع فظاهران وأما القياس فلزوال الشرط والقياس إنما
ينسخ بقياس أجلى منه **أقول** المسألة الثالثة في بيان أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به اعلم أن
هذه المسألة مشتملة على حكمين أحدهما أن الإجماع لا ينسخ والثاني أن الإجماع لا ينسخ به أما بيان الحكم
الأول وهو أن الإجماع لا ينسخ لتوقف على مقدمة وهي أن الإجماع لا ينعقد دليلا إلا بعد وفاة الرسول
عليه السلام لأنه إن انعقد في حياته فإن لم يكن معه قوله فلم يعتبر لأنه عليه السلام سيد المؤمنين
وقائلهم فلا ينعقد الإجماع بدونه وإن وجد معه قوله فالاعتبار بقوله لا بقول غيره وإذا كان
المعتبر قوله فالدليل حينئذ يكون نصا لا إجماعا وإذا ثبت أن الإجماع لا ينعقد إلا بعد وفاته عليه السلام
فيكون متأخرا عن النص إذا عرفت هذا فنقول الإجماع لا ينسخ لأنه لو نسخ فناسخه إما أن يكون نصا أو إجماعا
أو قياسا والكل باطل أما نسخه بالنص فلأن ناسخ الإجماع لو كان هو النص لوجب أن يتأخر عن الإجماع
لوجوب كون الناسخ متأخرا عن المنسوخ لما عرفت في تعريف النسخ لكن النص لا يتأخر عن الإجماع لما عرفت
في المقدمة فلا يكون ناسخا له وأما بطلان نسخه بإجماع آخر فلأن الإجماع الثاني إن لم يكن عن دليل
كان خطأ لما ستعرف أن الإجماع لا بد له من مستند وإن كان عن دليل فذلك الدليل إن كان قياسا فباطل
لكونه مخالفا للإجماع الأول فلا يكون صحيحا لأن شرط صحة القياس عدم مخالفة الإجماع وإذا لم يصح
لم يكن سندا للإجماع وإن كان نصا فكذا لأن ذلك النص إن كان موجودا حال انعقاد الإجماع الأول
كان الإجماع الأول باطلا لانعقاده على خلاف النص وإن لم يكن موجودا حال انعقاد الإجماع الأول
فلا يكون نصا لامتناع تأخره عن الإجماع فكان الإجماع الثاني خطأ لكونه بلا سند وإذا ثبت ما ذكرناه
علم أن الإجماع لا ينعقد على خلاف إجماع آخر وأما بطلان كون القياس ناسخا للإجماع فلأنه لو كان
ناسخا له لكان منعقدا على خلافه وهو باطل لما عرفت أن القياس لا ينعقد على خلاف الإجماع
وإذا ثبت أن الإجماع لا ينسخ بالنص ولا بالإجماع ولا بالقياس ثبت أن الإجماع لا ينسخ مطلقا وهو المطلوب
وأما بيان الحكم الثاني وهو أن الإجماع لا ينسخ به فنقول لا ينسخ بالإجماع شيء من النص والإجماع
والقياس أما النص والإجماع فظاهران لأنهما لو نسخا به لكان الإجماع منعقدا على خلافهما والمراد

الإجماع وقد عرفت بطلانه قال المحشي ولقائل أن يقول لا نسلم أن الإجماع المخالف للنص يكون خطأ وإنما
يكون خطأ أن لو لم يكن الإجماع من نص راجح على النص المنسوخ بالإجماع أما لو كان سنده نصا راجحا فلم يكن خطأ
وجوابه أن ناسخ النص حينئذ يكون نصا لا إجماعا وهو غير ما نحن فيه وأما أن القياس لا ينسخ بالإجماع فلأن
شرط العمل بالقياس عدم الإجماع فإذا وجد الإجماع فات شرط العمل بالقياس فيبطل القياس وإذا كان كذلك لم يكن الإجماع
ناسخا للقياس لأن انتفاء المشروط بانتفاء شرطه لا يسمى نسخا والقياس ينسخ بقياس أجلى منه لكون
أمارة وصف القياس الأجلى أقوى من أمارة وصف القياس الأخفى فلا ينسخ بغيره من النص والإجماع
والقياس الأخفى أما الأولان فلعدم انعقاده على خلافهما لما عرفت وأما الثالث فظاهر **قال**
المسألة الرابعة نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس لأن نفي اللازم يستلزم نفي ملزومه والفحوى
يكون ناسخا **أقول** المسألة الرابعة في جواز كون الفحوى منسوخا وناسخا أما بيان كونه منسوخا فنقول
قد علمت في مباحث الألفاظ أن المعنى اللازم عن المركب إذا كان موافقا لمعناه الدال عليه يسمى فحوى الخطاب
كتحريم الضرب اللازم من قوله تعالى فلا تقل لهما أف ومعنى ذلك المركب المستلزم لهذا الفحوى يسمى
أصل المعنى كتحريم التأفيف الذي هو منطوق هذه الآية المستلزم لتحريم الضرب وسائر أنواع الأذى
إذا عرفت هذا فاعلم أن العلماء اتفقوا على جواز نسخ الأصل والفحوى معا واختلفوا في أنه هل يجوز نسخ أحدهما
دون الآخر وفيه خلاف والمختار عند المصنف أن نسخ كل منهما يستلزم نسخ الآخر أما استلزام نسخ
الأصل نسخ الفحوى فلأن الفحوى متفرع على الأصل موقوف عليه ورفع ما يتوقف عليه الشيء يستلزم
رفع ذلك الشيء وأما بيان استلزام نسخ الفحوى نسخ الأصل وهو المراد من قوله وبالعكس فلأن
الفحوى لازم للأصل كما عرفت ونفي اللازم يستلزم نفي ملزومه وأما كونه ناسخا فقال الإمام
في المحصول إنه متفق عليه لأن دلالته إن كانت لفظية فلا كلام لكونها حينئذ كسائر الدلالات اللفظية
وإن كانت عقلية فهي يقينية فيقتضي النسخ لا محالة وفيه نظر لأن الناسخ يجب أن يكون طريقا شرعيا
لا عقليا كما عرفت **قال** المسألة الخامسة زيادة صلاة ليست بنسخ نعم تغيير الوسط قلنا
ولذا زيادة العبادة أما زيادة ركعة ونحوها فكذلك عند الشافعي ونسخ عند الحنفية وفرق قوم بين
ما نفاه المفهوم وبين ما لم ينفه والقاضي عبد الجبار بين ما يغير الاعتداد بالأصل وبين ما لا يغيره وقال البصري
إن نفى ما ثبت شرعا كان نسخا وإلا فلا والزيادة ركعة في ركعتين نسخ لاستعقابها التشهد وزيادة
التغريب في الجلد ليس بنسخ **أقول** المسألة الخامسة في أن الزيادة على النص هل يكون نسخا
أم لا فنقول اتفق العلماء على أن زيادة عبادة مستقلة في العبادات كالحج والصوم مثلا ليست
نسخا لها وكذا زيادة صلاة في الصلوات ليست بنسخ لها خلافا لأهل العراق فإنهم قالوا إنها نسخ لأن
قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى يقتضي أن تكون في الصلوات صلاة هي الوسطى
والزيادة تغير الصلاة الوسطى عن كونها صلاة وسطى ويزيل حكم ذلك فكانت نسخا وأجيب عنه
أن تغير العبادات عن أسماء هذه الصفات لو كانت نسخا لكانت زيادة العبادة المستقلة

زائد

هو مطابقه صح

ليست صح

ايضا نسخا لكونه يجعل العبادة الاخيرة غير الاخيرة لكنه ليس نسخا اتفاقا وهو المراد من قوله وكذا زيادة العبادة
واما زيادة عبادة غير مستقلة كزيادة ركعة في ركعات صلاة ونحوها كزيادة شرط مثلا في سائر شروط الفعل
فهو نسخ ام لا فيه خلاف فذهب الشافعي رحمه الله تعالى الى ان حكمه كذلك اي ليس بنسخ وذهب قوم من الحنفية رحمهم
الله تعالى الى انه نسخ وتوقف قوم منهم وفصلوا في ذلك على اوجه احدها ان الزيادة في القران ان افادت شيئا
مفهوم النص سواء كان مفهوم صفة او مفهوم شرط كان نسخا والا فلا وثانيها قول القاضي عبد الجبار وهو الزيادة
من زيادة على عدد الاصل او من زيادة لا ... ومعناه ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث لو فعله المكلف
على الوجه الذي كان يفعله قبلها لا يبقى معتدا به ويلزمه استئناف فعله كزيادة ركعة على ركعتين متصلة بهما
كانت نسخا وان لم تغير المزيد عليه هذا النوع من التغيير وكان المزيد عليه بحيث لو فعل على الوجه الذي كان
يفعله قبل الزيادة صح فعله واعتد به ولم يلزمه استئنافه بل يكفي ضم الزائد اليه كزيادة التغريب على الجلد
لم يكن نسخا وثالثها قول ابي الحسين البصري وهو ان الزائد ان نفى حكما شرعيا ومثاله ظاهر كان زيادته نسخا
وان نفى حكما عقليا كالبراءة الاصلية لم يكن نسخا مثال القاعدة الاخيرة زيادة ركعة على ركعتين متصلة بهما
نسخ لانها رفعت وجوب التشهد عقيب الركعتين ووجوبه حكم شرعي وزيادة التغريب على جلد الزاني لا يكون
نسخا لانها رافعة للبراءة الاصلية اعني عدم وجوب التغريب والبراءة ليست حكما شرعيا **قال** خاتمة
النسخ يعرف بالتاريخ فلو قال الراوي هذا سابق قبل الخلاف ما لو قال منسوخ لجواز ان يقول عن اجتهاد
ولا نراه **اقول** ختم المصنف هذا الباب بقاعدة لبيان الطرق التي بها يتميز الناسخ عن المنسوخ فنقول
يعرف ذلك تارة من كلام الشارع اما صريحا كما اذا تلفظ بلفظ النسخ فيقول هذا ناسخ وذاك منسوخ
او غير صريح بان يستنبط من قوله كان ذكر نقيض الحكم الاول او ضده مع العلم بتاخره عنه فيعلم منه ان
المتاخر ناسخ مثال النقيض قوله تعالى الآن خفف الله عنكم فانه نسخ لثبات الواحد للعشرة لان التخفيف نقيض
الثقل المذكور ومثال الضد التحويل من قبلة الى قبلة لان التوجه الى الكعبة ضد التوجه الى بيت المقدس ولم
يتعرض المصنف لهذا القسم اعني الذي فيه النسخ الصادر من الشارع وتارة من كلام الراوي وهو المذكور في
المتن وهو اما ان يكون بذكر التاريخ من غير حكم عليه بالنسخ صريحا او بالحكم عليه صريحا من غير ذكر التاريخ
والقسم الاول وهو ما ذكر فيه التاريخ اما ان يكون ذكره لفظا كما اذا قال احد الخبرين قبل الاخر او بغيره
من وجوه احدها ان يقول هذا الخبر ورد سنة كذا والاخر سنة كذا وثانيها ان يعلم احدهما في زمان معلوم
التقدم والاخر في زمان معلوم التاخر كما لو قال هذا من غزاة بدر والاخر من غزاة احد وثالثها ان يروي
احدهما رجل متقدم الصحبة ويرويها الاخر رجل متاخر الصحبة وانقطعت صحبة الاول للرسول صلى الله عليه وسلم
عند ابتداء الاخر لصحبته وهذا يقتضي ان يكون خبر الاول متقدما وانما قلنا صحبته للرسول صلى
الله عليه وسلم عند ابتداء الاخر لصحبته لانه لو دامت صحبة المتقدم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لم
يصح هذا الاستدلال وقول الراوي في جميع اقسام هذا القسم مقبول والقسم الثاني وهو ما حكم عليه صريحا
بالنسخ من غير ذكر التاريخ كما لو قال الراوي هذا ناسخ وذلك منسوخ لم يقبل منه لامكان صدوره عن اجتهاد لا نرى ما يراه

سنة صح

الاول صح

قال الكتاب ال

قال الكتاب الثاني في السنة وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم او فعله **اقول**
الكتاب الثاني من الكتب السبعة التي يشتمل هذا المختصر عليها في السنة والسنة لغة السيرة
قال الهذلي فلا تجزعن من سنة انت سرتها فاول راض سنة من يسيرها واصطلاحا هو قول الرسول
عليه السلام او فعله واما تقريره اعني ترك الانكار على ما صدر من غيره فداخل في الفعل لكونه فعلا كما
قال الفاضل المراغي والاولى بدل او الفاصلة الواو الواصلة ولعل ذلك من الناسخ واقول لو بدل
او الفاصلة بالواو الواصلة لم يستقم الكلام اذ ربما يشعر بان السنة مجموع القول والفعل كما في قولنا
البيت سقف وجدار وليس كل منهما مستقلا في كونه سنة خلافا ولعله تصور انما وقفنا هنا
للتشكيك وليس كذلك بل لبيان اقسام السنة كما مر في بحث الحكم واعلم ان الامام في المحصول قدم
الكلام في افعاله عليه السلام على الكلام في الناسخ والمنسوخ واخر الكلام في الاخبار عن الكلام في الاجماع
والمصنف قدم الكلام في الناسخ والمنسوخ على الكلام في الافعال وقدم الكلام في الاخبار على الكلام
في الاجماع لئلا تتخلل بين افعاله وبين طرق ثبوتها مباحث اجنبية فان البحث عن الناسخ والمنسوخ
والبحث عن الاجماع وقع في المحصول بين البحث عن افعاله وبين البحث عن الاخبار التي هي طرق لثبوتها وذلك
غير مناسب قال الحجي في الاعتذار عن مخالفة ترتيب الكتاب ترتيب المحصول ما حاصله هو ان الفعل
من حيث هو لا ينسخ لعدم دلالته على الدوام والتكرار ولا ينسخ به لعدم دلالته على نفي حكم غيره
فلا تعلق له بالنسخ حتى يتقدم عليه واما الاخبار فتعلقها بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وقوله اكثر من
تعلقها بالاجماع عرفا ولذلك قدمها ... اعني المتواتر والمنقول بطريق الاحاد اشهر ...
الاجماع المنقول بالتواتر وبالاحاد وهذا كلام عجيب اذ عدم تعلق الفعل بالناسخ والمنسوخ لا يقتضي
تاخره فان الشيء المتعلق بالشيء ربما يكون متاخرا عنه فاما الذي لا يتعلق بغيره فلا يقتضي تاخيره وايضا
فالسنة القولية يتعلق بالناسخ والمنسوخ فوجب ان يتقدم البحث عنها على البحث عن النسخ
واما ان تعلق الاخبار بافعاله واقواله اكثر من تعلقها بالاجماع عرفا فالكلام فيه لا طائل تحته لان الخبر من حيث
هو خبر لا يتعلق بخبر اكثر من خبر اخر وانت تعلم ان فيما ذكرنا غنى عن امثال هذه التمحلات واما
الفاضل المراغي فلم يتنبه لهذا الترتيب المخالف لترتيب المحصول فلم يعتذر عنه **قوله** وقد
سبق مباحث القول والكلام في الافعال وطرق ثبوتها وذلك في بابين **اقول** قد سبق في
الكتاب الاول مباحث القول من كونه امرا ونهيا وعاما وخاصا ومجملا ومبينا وناسخا
ومنسوخا فلا حاجة هاهنا الى بيانها والان وقفنا الكلام في الافعال وحجيتها وطرق ثبوتها
وذلك في بابين باب في البحث عن الافعال وحجيتها وباب في طرق ثبوتها **قوله** الباب الاول في
افعاله وفيه مسائل الاولى ان الانبياء عليهم السلام معصومون لا تصدر عنهم ذنب الا الصغائر سهوا
والمعتبر مذكور في كتاب المصباح **اقول** الباب الاول من هذا الكتاب في افعاله عليه السلام
وفي هذا الباب مسائل الاولى ان الانبياء معصومون عن الذنوب لا تصدر عنهم ذنب الا الصغائر سهوا

عنه صح

وتقرير الدليل مذكور في كتاب المصباح وقد شرحناه ثمة وبينا ان المراد من العصمة ما ذا من اراد
الاطلاع عليه فليطالعه من ثمه وانا اقدم هذه المسئلة لان حجية الفعل مبنية على عصمة الانبياء اذ لو لم
يكونوا معصومين لما وجب متابعتهم في افعالهم وذلك ظاهر **قوله** الثانية فعله المجرد يدل على الاباحة
عند مالك والندب عند الشافعي والوجوب عند ابن سريج وابي سعيد الاصطخري وابن خيران
وتوقف الصيرفي وهو المختار لاحتمالها واحتمال ان يكون من خصائصه **اقول** المسئلة الثانية في ان
فعله عليه السلام المجرد عن القرائن الدالة على جهة من الجهات هل يدل على حكم من الاحكام الخمسة
بالنسبة الينا ام لا اختلفت الائمة في ذلك على مذاهب اربعة اذا عرفت هذا فنقول فعله المجرد
عن القرائن الدالة على وجه يدل على الاباحة عند مالك وعلى الندب عند الشافعي وعلى الوجوب عند
ابن سريج وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن خيران من اصحاب الشافعي وتوقف الصيرفي في
الكل والتوقف هو المختار عند حجة الاسلام والامام والمصنف وانما كان التوقف هو المختار
لاحتمال ان يكون فعله واحدا من الثلاثة اعني الاباحة والندب والوجوب واحتمال ان يكون من
خصائصه وعند وقوع الاحتمال لا يمكن الجزم بشيء منها في حقنا **قوله** احتج القائل بالاباحة بان
فعله لا يكره والحرم والاصل عدم الوجوب والندب فيبقى الاباحة واجيب بان الغالب على
فعله الوجوب او الندب **اقول** احتج القائل بالاباحة بان فعله عليه السلام لا يكون لتنزهه المانع
من المكروهات والمحرم لعصمته فيكون اما واجبا او مندوبا او مباحا والاصل عدم الوجوب
والندب لاشتمال كل منهما على زيادة وهو رجحان الفعل على الترك وهي منتفية بالاصل فتعين الاباحة
وهو المطلوب واجيب عن هذا الاحتجاج بان الغالب على فعله عليه السلام الوجوب او الندب
دون الاباحة ففعله المجرد لما تردد بينهما وبين الاباحة يحمل على الغالب فيكون للوجوب او الندب
قوله وبالندب بان قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة يدل على الرجحان والاصل
عدم الوجوب وبالوجوب بقوله تعالى واتبعوه قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ما اتاكم الرسول
فخذوه وباجماع الصحابة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين لقول عائشة رضي الله عنها فعلته انا ورسول
الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا واجيب بان المتابعة هو الاتيان على وجهه وما اتاكم معناه
ما امركم بدليل وما نهاكم واستدلال الصحابة بقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم **اقول**
احتج القائل بالندب بان قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة يدل على رجحان الفعل لكون
الاسوة حسنة وحينئذ يكون اما واجبا او مندوبا لكنه ليس بواجب اذ الاصل عدمه فتعين
الندب وهو المطلوب وفيه نظر لان كون الاسوة حسنة لا يقتضي رجحان الفعل اذ الحسن
عبارة عما ليس منهيا عنه شرعا كما عرفت فالمباح ايضا حسن واحتج القائل بالوجوب بالنص
والاجماع اما النص فبثلاثة الاول قوله تعالى واتبعوه امر بمتابعته اعني الاتيان بفعل مثل فعله
ويكون الاتيان بفعل مثل فعله مامورا به فيكون واجبا لما مر من ان الامر للوجوب الثاني قوله

ارتكاب صح

مثل فعله صح

تعالى

تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يدل على ان محبة الله مستلزمة للمتابعة لان المعطوف بالفاء انما
هو بخلاف في الملزوم واللازم والمحبة واجبة فكذا المتابعة لان لازم الواجب واجب واذا كانت
المتابعة واجبة كان فعله للوجوب لما عرفت من معنى المتابعة قال الفاضل المراغي وجوب
المحبة لا يستلزم المتابعة مطلقا بل في الواجبات فقط والا لكانت النوافل واجبات واذا كان كذلك
فلعل ما فعله لم يكن واجبا فلا يجب المتابعة وفيه سهو لانا ندعي ان وجوب المحبة يستلزم وجوب
المتابعة فيما لا يكون قرينة صارفة عن الوجوب وحينئذ لا يرد النوافل الثالث قوله تعالى وما
اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وفعله من جملة ما اتانا به فيكون الاخذ به واجبا لكون
الامر للوجوب واما الاجماع فلان الصحابة لما اختلفوا في وجوب الغسل عند التقاء الختانين من
غير انزال سأل عمر عائشة فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فاجمعوا بعد
السؤال على وجوب الغسل عند التقاء الختانين فلولا ان الاقتداء بفعله واجب لما رجعوا الى فعله في
وجوبه واجيب عن حجة القائل بالندب وعن النصين الدالين على وجوب فعله بجواب واحد وهو
ان التاسي والمتابعة هو الاتيان بفعل مثل فعل النبي على الوجه الذي فعله وحينئذ جاز اتيانه
به على وجه الاباحة فلو فعلناه مندوبا او واجبا لما حصل التاسي والمتابعة والجواب عن النص
الثالث بان قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه معناه وما امركم به بدليل قوله وما نهاكم عنه فانتهوا
فانه مقابل له وهو مخصوص في القول فكذا ما اتاكم واذا كان المراد بما اتاكم ما امركم لم يكن فعله من جملة
ما اتى به فلا يتم الدليل وعن الاجماع بان استدلال الصحابة على وجوب الغسل بعد السؤال انما كان
بقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم فانهم كانوا مامورين بالاخذ عنه وحينئذ يكون وجوب
الغسل مستفادا من هذه القرينة لا من مجرد فعله والخلاف في ذلك لا فيما فيه قرينة دالة على جهة
معينة **قوله** الثالثة جهة فعله تعلم اما بتنصيصه او بتسويته بما علم جهته او بما يعلم انه
امتثال آية دلت على احدها او بيانها وخصوصا الوجوب بامارته كالصلاة باذان واقامة
وبكونه موافقة نذر او ممنوعا لو لم يجب كالركوعين في الخسوف والندب بقصد القربة مجردا او
كونه قضاء لمندوب **اقول** لما تبين في المباحث السابقة وجوب التاسي به عليه السلام
وثبت ان التاسي عبارة عن الاتيان بمثل فعله على الجهة التي فعله وان فعل النبي اما مباح او واجب
او مندوب لامتناع ان يكون مكروها او حراما لما مر اراد ان يمهد قواعد بها تعرف جهة فعله
عليه السلام من الاباحة والندب والوجوب ليمكننا التاسي وهي اما ان تكون عامة تعم الثلاثة واما
ان تكون خاصة بواحد منها اما العامة فطرق اربعة الاول ان تعرف الجهة بتنصيصه بان ينص
الرسول صلى الله عليه وسلم على احدها مثلا اذ يقول هذا مندوب هذا واجب هذا مباح الثاني
بتسويته النبي عليه السلام ذلك الفعل بفعل علم جهته لان التخيير لا يقع بين المختلفين والامام جعل
هذه القاعدة خاصة بالوجوب الثالث بتسويته النبي صلى الله عليه وسلم ذلك الفعل بفعل علم انه

صح

لنا ان التعليل انما يأتي في الصورة التي
ذكرناها في الحصر ويمكن ان يكون
جهة معلومة ويفعل للتعليل
هذا او ذاك لشيء آخر وانما على الاباحة
الشارح ملا

اثبتنا له اية دلت على احد ما مثلا اذا علم ان هذا الفعل امتثال لاية دلت على الوجوب مثلا فاذا سوى بينه
وبين فعل اخر علم ان ذلك الفعل الاخر ايضا واجب والا بطلت التسوية الرابع تسويته النبي عليه السلام
ذلك الفعل بفعل علم انه بيان اية دلت على احد ما واما الخاصة بالوجوب فثلاثة الاول ان يعلم جهة
الوجوب بامارته كالصلاة باذان واقامة فانهما امارتان للوجوب الثاني ان يكون الفعل وفاء الشرط
كونه نذر فيجب لانه المنذور وواجب الثالث ان يكون الفعل ممنوعا لو لم يجب كالركوعين الزائدين في صلاة
الخسوف وذلك لانه زيادة ركن تعلق بها بطلان الصلاة فلو لم يكونا واجبين لكانا ممنوعين وفيه نظر لجواز
ان يكونا مباحين او مندوبين في صلاة الخسوف فلذلك اتى بهما فيها واما الخاصة بالندب فاثنتان الاول
ان يعلم جهة الندب بكون الفعل ماتيا به بقصد القربة مجردا اي قصد بذلك الفعل مجرد القربة فانه حينئذ
يكون للندب اذ لو كان للوجوب لم يكن لمجرد القربة بل للامتثال ولو كان للاباحة لم يحصل منه قربة الثاني
ان يعلم كون الفعل مندوبا بكونه قضاء لمندوب اذ القضاء يماثل الاداء وفيه نظر فان من نام جميع الوقت
قضاه واجب مع انه لا يماثل الاداء لكون ادائه غير واجب **قوله** الرابعة الفعلان لا يتعارضان فان
عارض تعلقه الواجب اتباعه قول ... مقدما نسخه وان عارض متاخرا عنا فالحكم وان اختص به
نسخه في حقه وان اختص بنا خصصنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده فان جهل التاريخ فالاخذ بالقول
في حقنا لاستبداده **اقول** فعلا رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتعارضان سواء كانا متماثلين كصلاة
الظهر في وقتين او مختلفين وجاز اجتماعهما كالصلاة والصوم في وقت واحد او لم يجتمعا كالصوم والاكل
في يوم بعينه فلا في الاول والثالث لا تقابل لاختلاف الوقت وفي الثاني لاجتماعهما واذا انتفى التقابل انتفى
التعارض فالفعل انما يعارض القول وفيه نظر فانه قد يقع التعارض ... اذا عرفت
هذا فنقول الفعل المعارض للقول اما ان يكون واجب الاتباع وهو المتكرر وجوبه او لا فان لم يكن واجب
الاتباع فلا يرد فيه هذا التقسيم وان كان واجب الاتباع فاما ان يتاخر عنه القول المعارض له او
يتقدم عليه فان تاخر فذلك القول ان كان مخصوصا به نسخه في حقه وان كان مخصوصا بنا نسخه في
حقنا وان شملنا واياه نسخه في حقه وحقنا اما في حقه فظاهر واما في حقنا فلكونه واجب
الاتباع وحينئذ لا يرد ما قاله ... من ان القول العام ان تناوله بالظهور كان فعله قبل القول بالعام
تخصيصا لا نسخا وانما يكون تخصيصا ان لو لم يثبت في حقنا ايضا وان كان الفعل متقدما على القول
فان كان القول عاما شمله وايانا كان الامر بالعكس اي يكون القول ناسخا له والا يلزم لغو قوله
عليه السلام وان كان مختصا به نسخ ذلك الفعل في حقه ولا يلزم اللغو ايضا وان كان مختصا
بنا فان ورد القول قبل علمنا بالفعل كان ذلك القول مخصصا لنا عن حكم ذلك الفعل وان كان بعد
العلم بالفعل كان ناسخا حكم ذلك الفعل عنا وان جهل التاريخ فالاخذ بالقول في حقنا اولى
لاستبداد القول بالافادة دون الفعل فان القول لا يحتاج في دلالته الى انضمام الفعل اليه بخلاف
الفعل فانه ما لم ينضم اليه القول لا يدل على وجوب الاتباع **قوله** الخامسة انه عليه السلام



قبل

قبل النبوة تعبد بشرع وقيل لا وبعدها فالاكثر على المنع وقيل امر بالاقتباس ويكذبه انتظاره الوحي
وعدم مراجعته ومراجعتنا قيل راجع في الرجم قلنا للالزام استدل بايات امر فيها باقتفاء الانبياء
السالفة عليهم السلام قلنا في اصول الشريعة وكلياتها **اقول** المسالة الخامسة في انه عليه السلام
هل تعبد بشرع من قبله من الانبياء ام لا فذهب المصنف الى انه عليه السلام قبل نبوته تعبد بشرع
من قبله من الانبياء لانه كان يتحنث في غار حرا وكان يصلي ويطوف وذلك بالشرع اذ لا مجال للعقل وليس
ذلك بشرعه اذ لم يبعث بعد فهو بشرع من قبله ثم اختلفوا في ذلك فبعضهم نسبه الى شرع ابراهيم وبعضهم
نسبه الى شرع موسى وبعضهم الى شرع عيسى ومنهم من قال انه لم يكن متعبدا بشرع وذلك دليل من قال
انه عليه السلام بعد النبوة لم يكن متعبدا بشرع واليه اشار بقوله وقيل لا ومنهم من توقف في
ذلك ولم يشر المصنف اليه واما بعد النبوة فالاكثر على المنع من تعبده بشرع وقال بعض الفقهاء انه عليه السلام
كان متعبدا بعد النبوة بشرع على معنى انه كان مامورا باقتباس الاحكام من الشرائع المتقدمة وهو
باطل لوجهين الاول انه لو كان مامورا بالاقتباس من شرائعهم لما انتظر الوحي في الوقائع الا بعد البحث عن
تلك الشرائع وحصول العلم بخلوها عن بيان حكمها لكنه عليه السلام كان ينتظر الوحي من غير التفتيش عن شرائعهم
فعلم انه لم يكن مامورا بالاقتباس والى ما ذكرنا اشار بقوله ويكذبه انتظاره الوحي والثاني لو كان مامورا
بالاقتباس من تلك الشرائع لوجب عليه المراجعة الى كتبهم وعلمائهم بان يستفتي منهم ولوجب علينا
المراجعة ايضا الى كتبهم لوجوب الاقتداء به لكنه عليه السلام لم يراجع كتبهم اذ لو راجع لنقل واشتهر
لتوفر الدواعي ودوام عليه النقل للانتفاع بذلك ولم ينقل ايضا ان احدا من المجتهدين راجع كتبهم
فعلم بطلان القول بالاقتباس قيل عليه لا نسلم عدم مراجعته عليه السلام كتبهم فانه راجع التوراة في
ايجاب الرجم كما هو مذكور في كتب الحديث قلنا في الجواب عنه انه عليه السلام انما راجع التوراة في
الرجم لالزام اليهود والاحتجاج عليهم وذلك لانهم كانوا ينكرون شرعية الرجم في دينهم فلم يكن المراجعة
لبيان شرعيته وكيف يراجعها والتوراة منسوخة بشرعه عليه السلام ولهذا لما طالع عمر ورقة من
التوراة غضب عليه وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي استدل القائلون بانه عليه السلام
كان مامورا بالاقتباس من شرائعهم بايات امر النبي عليه السلام فيها باقتفاء الانبياء السالفة كقوله ان اتبع
ملة ابراهيم وقوله فبهداهم اقتده قلنا في الجواب عنها ان المراد بالاقتفاء المامور به متابعتهم في اصول
الشريعة وكلياتها كوجوده تعالى ووحدانيته وقدرته والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
وما اشبهها مما لا يقبل النسخ والتغيير لا في فروعها **قوله** الباب الثاني في الاخبار وفيه فصول
الاول الخبر لا صدقه وهو سبعة الاول ما علم وجود مخبره بالضرورة او الاستدلال الثاني
خبر الله تعالى والكذب ... فانه ... منه تعالى الثالث خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم
والمعتمد دعواه الصدق وظهور المعجزة على وفقه الرابع خبر كل الامة لان الاجماع حجة
الخامس خبر جمع عظيم عن احوالهم السادس الخبر المحفوف بالقرائن السابع المتواتر وهو خبر

بلغت رواته في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطيهم على الكذب اقول لما فرغ من الباب الاول
في مباحث الافعال شرع في الباب الثاني في طرق ثبوتها وهي الاخبار فقال الامام في المحصول الخبر غني
عن التعريف لان كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر والذي لا يحسن فيه ويميز عن
الموضع الذي لا يحسن فيه ذلك ولذلك لا يوقعه فيه فلولا انه متصور بداهة لم يكن الامر كذلك وفيه نظر
لجواز ان يكون ايقاع الخبر موقعه لكونه متصورا بوجه وذلك لا يكفي في بداهته وفي هذا الباب
فصول لانه وفيه ثلاث مسائل الاخبار بلا اما اخبار معلومة الصدق او اخبار معلومة الكذب او اخبار
لم يعلم صدقها ولا كذبها وهذه العبارة اولى مما قاله الحنفي فانه قال اقسام الخبر ثلاثة معلوم الصدق
ومعلوم الكذب ومحتملهما فان كل واحد من الخبر المعلوم الصدق والخبر المعلوم الكذب يحتمل الصدق
والكذب ايضا والا لم يكن خبرا فلما كان اقسام الاخبار ثلاثة اورد لكل قسم منها فصلا الفصل الاول
في الخبر الذي علم صدقه وهو سبعة الاول خبر علم وجود مخبره عقلا اما بالضرورة كقولنا النار حارة
او بالاستدلال كقولنا العالم حادث الثاني خبر الله تعالى وهو صادق دائما اذ لو لم يكن صادقا في بعض
الاوقات وفرضنا صدور صدق منا في ذلك الوقت لكنا في بعض الاوقات وهو وقت كذبه وصدقنا
اكمل منه لان الصادق اكمل من الكاذب بل لكنا اكمل منه في جميع الاوقات ضرورة الثالث خبر الرسول عليه
السلام وهو مما علم صدقه والمعتمد في ذلك انه عليه السلام ادعى الصدق واظهر المعجزة على وفق دعواه فلزم
الجزم بكونه صادقا لما بينا في كتبنا الكلامية الرابع خبر كل الامة لان ذلك اجماع والاجماع حجة
على ما سياتي الخامس خبر جمع عظيم عن احوالهم في انفسهم كشهوتهم ونفرتهم فانه يبعد عادة
ان لا يكون فيهم صادق وهذا علم عادي غير حقيقي اذ لا اطلاع لاحد على ما يجده الاخر في نفسه وحينئذ
اخبار الجمع الكثير عما يجدونه في انفسهم كاخبار واحد عن ذلك وهو لا يوجب العلم جزما السادس
الخبر المحفوف بالقرائن فانه معلوم الصدق نحو انا اذا علمنا ان ولدا للملك اشرف على الهلاك ثم سمعنا
من بعض خواصه بموته واخذ الناس ينوحون ويشقون جيوبهم واخرجت الجنازة المزينة بزينة
الملوك قطعنا بموته وما يقال من انه حصل بالقرائن فقط فباطل اذ لولا الخبر لجوزنا موت غيره
وفيه نظر اذ مع الخبر يحتمل ذلك ايضا السابع الخبر المتواتر وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغا
احالت العقل تواطؤهم على الكذب وشرح هذا مع شروطه مذكور في كتبنا وانما ذكرناه مع انه اعلم
مقاصد هذا الباب ليتفرع الكلام عليه قوله وفيه مسائل الاولى انه يفيد العلم مطلقا خلافا
للسمنية وقيل يفيد عن الموجود لا عن الماضي لنا انا نعلم ضرورة وجود البلاد النائية والاشخاص
الماضية قيل نجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين قلنا للاستيناس اقول
في الخبر المتواتر مسائل الاولى ان الخبر المتواتر يفيد العلم مطلقا اي سواء كان عن امور موجودة
في زماننا او عن امور ماضية خلافا للسمنية فانهم ذهبوا الى انه لا يفيد العلم مطلقا وذهب قوم الى
التفصيل وهو ان الخبر المتواتر يفيد العلم اذا اخبر عن الموجود في الحال ولا يفيد العلم اذا اخبر عن

الموجود في الزمان الماضي لنا على ان الخبر المتواتر يفيد العلم مطلقا انا نعلم ضرورة وجود البلاد
النائية بالاخبار المتواترة عن وجودها ونجزم بذلك جزما خاليا عن التردد جاريا مجرى الجزم بوجود
المشاهدات وهي امور موجودة في الحال وكذا نعلم وجود الاشخاص الماضية بلا تردد كالملوك السالفة
ونحوهم من الامور الموجودة في الزمان الماضي فعلم افادته العلم مطلقا فان قيل نجد تفاوتا
بين الخبر المتواتر كوجود جالينوس وبين قولنا الواحد نصف الاثنين اذا عرضناهما على العقل لان مبادرة
الذهن الى قبول الخبر المتواتر ليس كمبادرته الى قبول قولنا الواحد نصف الاثنين ووجود التفاوت يدل
على تطرق احتمال النقيض الى الخبر المتواتر قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان التفاوت بينهما في سرعة
قبول الذهن احدهما دون الاخر يقتضي تطرق احتمال النقيض في الخبر المتواتر فان التفاوت في العلوم لا ينافي
ضروريتها اذ يقع ذلك كثيرا في العلوم البديهية وذلك لان بعض القضايا الاولية يكثر تصور طرفيها
وبعضها لا يكثر تصور طرفيها فلذلك استانس العقل ببعضها دون بعض فاذا اوردت القضية الاولى
جزم العقل بها بسرعة بخلاف القضية الثانية مع ان كلا منهما بديهية فالتفاوت انما وقع
للاستيناس بالقضية الاولى دون الثانية وذلك لا يقدح في بداهتهما قوله الثانية اذا تواتر الخبر
افاد العلم ولا حاجة الى النظر خلافا لامام الحرمين والحجة والكعبي والبصري وتوقف المرتضى
لنا لو كان نظريا لم يحصل لمن لا يتاتى له كالبله والصبيان قيل يتوقف على العلم بامتناع
تواطيهم وان لا داعي لهم الى الكذب قلنا هو حاصل بقوة قريبة من الفعل فلا حاجة الى النظر
اقول المسالة الثانية في ان العلم الحاصل من الخبر المتواتر ضروري فنقول اذا تواتر الخبر
افاد العلم بالمخبر عنه ضروريا ولا حاجة في حصوله الى النظر خلافا لامام الحرمين وحجة الاسلام الغزالي
وابي القاسم الكعبي وابي الحسين البصري فانهم ذهبوا الى ان العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر
نظري وتوقف الشريف المرتضى من الشيعة في ذلك لنا على ان العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر
ضروري انه لو كان نظريا لم يحصل لمن لا يتاتى له النظر كالصبيان والبله وذلك ظاهر وبطلان التالي
لحصوله لهم عقيبه يدل على بطلان المقدم قيل عليه لو كان العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر
ضروريا لم يتوقف على شيء من العلوم والا لكان مكتسبا لكنه يتوقف على العلم بامتناع تواطيهم
على الكذب وهو يتوقف على العلم بان لا داعي لهم الى الكذب وهو ظاهر قلنا في الجواب عنه
ان ما ذكرتم مما يتوقف عليه العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر حاصل لمن تواتر عنده الخبر بقوة
قريبة من الفعل فكان في حكم الضروريات التي تكفي في حصولها ملاحظة العقل اليها فلا حاجة الى النظر
قوله الثالثة ضابطه افادة العلم وشرطه ان لا يعلمه السامع ضرورة وان لا يعتقد خلافه
لشبهة دليل او تقليد وان يكون سند المخبرين احساسا به وعددهم مبلغا يمتنع تواطيهم على
الكذب وقال القاضي لا يكفي الاربعة والا لافاد قول كل اربعة ولا يجب تزكية شهود الزنا لحصول
العلم بالصدق او الكذب وتوقف في الخمسة ورد بان حصول العلم بفعل الله تعالى فلا يجب
الاطراد وبالفرق بين الرواية والشهادة وقيل شرطه اثنا عشر كنقباء موسى عليه السلام وعشرون

لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون واربعون لقوله تعالى ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين
وسبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين وبالمتابة وبضعة عشر عدد اهل بدر والكل
ضعيف ثم ان اخبروا عن عيان فذاك والا فيشترط ذلك في كل الطبقات **قوله** المسئلة الثانية في
بيان ضابط حصول المتواتر **قوله** لا حاجة في العلم بكون الخبر متواترا الى اعتبار حال المخبرين بل يكفي اعتبار
السامع حال نفسه فان افادة الخبر علما بالمخبر عنه علم انه متواتر والا فلا وهو معنى قول المصنف ضابطه
حصول المتواتر افادة العلم اي ترتب العلم بالمخبر عنه على خبرهم وشروطه اربعة اثنان منها في السامع
واثنان في المخبرين اما الشرطان المعتبران في السامع فاحدهما ان لا يعلم السامع قبله ما اخبر به
ضرورة والا لم يكن للاخبار عنه تاثير في العلم به لان تاثيره ان كان في تحصيله يلزم تحصيل الحاصل وانه
محال وان كان في تقويته فهي ممتنعة في الضروريات وثانيهما ما اعتبره الشريف المرتضى
وهو ان لا يعتقد السامع خلاف ما اخبر به لشبهة او تقليد كتواتر النص على امامة علي كرم الله وجهه
عندهم مع انه لا يفيد العلم لمن يعتقد خلافه كاهل السنة والخوارج اما لخواصهم فللشبهة واما
لعوامهم فللتقليد كما ان المسلمين يخبرون اليهود بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يحصل لهم العلم
بها لشبهة حصلت لهم من دينهم واما الشرطان المعتبران في المخبرين فاحدهما ان يكون سند
المخبرين في الاخبار احساسا بالمخبر عنه لئلا يتطرق اليه الالتباس الموجب لاحتمال النقيض
فانه لو اخبر عن معقول لجميع العالم لم يحصل العلم به وثانيهما العدد وهو ان يكون عدد المخبرين
مبلغا يمتنع تواطؤهم واتفاقهم على الكذب قال القاضي ابو بكر لا يكفي في حصول التواتر قول الاربعة
اذ لو كفى ذلك لافاد العلم بالمخبر عنه قول كل اربعة لحصول شرط التواتر حينئذ واذا افاد
العلم قول كل اربعة فلا يجب تزكية شهود الزنا اذا كانوا اربعة لان الاربعة اذا شهدوا على
الزنا فان حصل العلم بقولهم يقطع بصدقهم وان لم يحصل يقطع بكذبهم وايا ما كان لا يجب
تزكيتهم لان التزكية انما يكون لمن لا يعلم صدقه ولا كذبه فكذا قال الامام في المحصول وفيه نظر
لانه لما ثبت افادة قول كل اربعة ثبت عدم وجوب تزكية شهود الزنا لكونهم اربعة ولم يحتج الى
دليل ويكون هذا التعليل مستدركا وتوقف في الخمسة وقال لا شك فيها ورد قول القاضي بانه يلزم
من كون الاربعة كافية في حصول التواتر في صورة ان يكون قول كل اربعة مفيدا للعلم في سائر الصور
لوجهين الاول ان حصول العلم عقيب الخبر المتواتر انما هو بفعل الله تعالى فلا يجب اطراده
في قول كل اربعة لجواز ان يخلقه عند قول اربعة ولا يخلقه عند قول اربعة اخرى الثاني الفرق
بين الشهادة والرواية وتوجيهه ان يقال لا نسلم انه لو كفى خبر الاربعة في حصول العلم لكفى
شهادة الاربعة في الزنا فان الفرق ثابت بين الشهادة والرواية لفظا لان لفظ احدهما مخالف
لفظ الاخرى ومعنى لان الاتفاق الموهم للاتفاق على الكذب جاز ان يشترط في الشهادة دون الرواية
فلذلك يفيد في الرواية دون الشهادة وفيه نظر واذا ثبت الفرق فلا يجوز ان يجري الله عادته
بافادة العلم عند خبر الاربعة بلفظ الرواية دون لفظ الشهادة والحق ان العدد الذي يحصل به

اي ضابط

اي يحصل

التواتر غير معتبر اذ لا عدد يقطع بامتناع تواطؤهم على الكذب مطلقا فانه ربما افاد خبر عدد في صورة
ولم يفد خبرهم او خبر مثلهم في غير تلك الصورة والمعتبرون لذلك ذكروا وجوها فلذلك اشترط تارة عشر
عدد نقباء موسى عليه السلام لانه نصبهم ليعرفوا احواله وتارة عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا به حصل العلم بصدقهم وتارة
اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم
يفد قولهم العلم لم يكن فيهم كفاية وتارة سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا
لميقاتنا فلو لم يكن قولهم مفيدا للعلم لم يكونوا مختارين واخرى بالمتابة وبضع عشر عدد اهل
بدر اذ غزوة بدر تواترت عنهم والكل ضعيف لانها تقييدات لا دليل عليها وما ذكروا في
صحتها وان سلم فلا يدل على كون العدد مفيدا للعلم لجواز ان يكون حصول العلم في تلك الصور
من جوامع العقد ودين لا من نفس العدد ثم بعد حصول هذه الشرائط ان اخبروا عن عيان ومشاهدة
فذاك اي تم التواتر بشروطه وان لم يخبروا عن عيان بل نقلوا عن قوم اخرين فيشترط حصول هذه
الشروط في كل الطبقات حتى يستوي الوسط والطرفان في حصول الشرائط **قوله**
الرابعة مثلا لو اخبر واحد بان حاتما اعطى دينارا واخر انه اعطى جملا وهلم جرا تواتر القدر المشترك
لوجوده في الكل **اقول** المسئلة الرابعة في التواتر بحسب المعنى اعلم ان المخبرين اذا بلغوا حد التواتر
ولكن اختلفت اخبارهم بالوقائع التي اخبروا بها مع اشتراك جميع اخبارهم في معنى كلي مشترك بينها
فالكل يخبرون عن ذلك الامر المشترك ضرورة اخبارهم عن جزئياته المشتملة عليها والمستلزمة له
ومن امثلته ما ذكر المصنف مثلا لو اخبر واحد بان حاتما اعطى دينارا واخر بانه اعطى جملا وهلم جرا الى
ان يبلغ حد التواتر تواتر القدر المشترك وهو الجود لوجوده في كل واحد من احاد الصور ويسمى
هذا النوع المتواتر بحسب المعنى **قوله** الفصل الثاني فيما علم كذبه وهو قسمان الاول ما علم خلافه
ضرورة او استدلالا الثاني ما لو صح لتوفر الدواعي على نقله كما نعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة
اكبر منهما اذ لو كان لنقل وادعت الشيعة ان النص دل على امامة علي رضي الله عنه ولم يتواتر كما لم يتواتر
الاقامة والتسمية ومعجزات الرسول **قلنا** الاولان من الفروع ولا نكفر ولا نبدع في مخالفتها
بخلاف الامامة واما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين **اقول** الفصل الثاني في الخبر الذي علم كذبه
وهو قسمان الاول خبر علم خلافه عقلا اما ضرورة كقولنا النار باردة والنفي والاثبات يجتمعان
او استدلالا كقولهم العالم قديم ومن هذا الباب قول القائل الذي لم يكذب قط انا كاذب فانه
معلوم الكذب قطعا لانه ان صرف الى الاخبار السابقة فظاهر وان صرف الى نفسه فكذلك
لاستحالته ضرورة لزوم تأخر الخبر عن المخبر عنه بالرتبة وامتناع تأخر الشيء عن نفسه الثاني خبر لم
يتواتر ومن شأنه انه لو صح لتواتر لتوفر الدواعي على نقله اما لتعلقه باصول الدين كالامامة
او لغرابته كسقوط المؤذن عن المنارة سكرا او لهما جميعا كالمعجزات اذ عدم تواتره دليل

عدديه كما نعلم ان البلدتين مكة والمدينة اكبر منهما ولا سبب لذلك الا عدم النقل المتواتر فان قلت
هذا اثبات للقاعدة الكلية بمثال جزئي قلت القاعدة ضرورية وايراد المثال للتنبيه عليها فان كثيرا ما
ينبه في البديهيات بالامثلة وادعت الشيعة ان النص الجلي دل في امامة علي ولم يتواتر قالوا كما لم يتواتر
الاقامة افرادي او فرادي وكالتسمية فانها لم يتواتر الجهر بها ولا الاسرار بها ومعجزات الرسول مثل
انشقاق القمر وتسبيح الحصا وحنين الجذع الى غير ذلك فانها امور توفرت الدواعي على نقلها ولم يتواتر فان
كان فاتح عدم التواتر فيها توفر الدواعي على نقله يستلزم الكذب لزم الكذب في هذه الامور قلنا
في الجواب عنه انا ندعي ان عدم التواتر فيما توفر الدواعي في نقله بلا مانع يستلزم الكذب وحينئذ لا يرد
النقوض اما الاول والثاني اعني الاقامة والتسمية فلكونهما من فروع الدين ولا يكفر ولا يبدع في مخالفتهما فلم يتوفر
الدواعي على نقلهما بخلاف الامامة فانها لما كانت من اصول الدين ومخالفتها يقتضي الكفر او البدعة فلا بد
وان يتوفر الدواعي على نقلها فلما لم يتواتر علم كذبه واما المعجزات فلان المانع من النقل موجود فيها وهي قلة
المشاهدين وفيه نظر لجواز قلة سامعي ذلك النص مع الضرر وكما مثله في طرف ابي بكر ولم يجزموا بكذبه
فان قلت السامعون للقران كانوا قليلين فصارت الرواية من باب الاحاد فلا يكون حجة قطعية وان
كانوا بالغين حد التواتر وجب ظهور النقل قلت جاز بلوغ السامعين حد التواتر لكن لمخالفة الاعتقاد
لم يفد العلم به لغير الشيعة وجاز ان يكثر نقله لكنهم لما كانوا مشتغلين بالجهاد نسوا ما سمعوه او قلوا
فصارت الرواية من باب الاحاد قوله فلا يكون حجة قطعية قلنا سلمنا انه لا يكون حجة قطعية
ولكن لماذا يلزم كذبه والكلام لا فيه في ان العمل بالاحاد واجب عندكم لما سيجي فيكون حجة قطعية
والظن الواقع في الطريق لا ينافي الحجية كما مر **قوله** سلمه بعض ما نسب الى الرسول عليه السلام كذب لقوله
عليه السلام سيكذب علي وان منها ما لا يقبل التاويل بل يمتنع صدوره عنه وسببه نسيان الراوي او غلط
او افتراء الملاحدة لتنفير العقلاء **اقول** بعض ما نسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الاخبار كذب لوجهين
الاول لقوله عليه السلام سيكذب علي فهذا الخبر ان كان كذبا فظاهر وان كان صدقا فكذلك لانه يستلزم
الافترا عليه وفيه نظر فان الحديث يدل على انه يكذب عليه اما انه واقع فلا يدل عليه الثاني ان من الاخبار
ما لا يمكن اجراؤه على الظاهر ولا يقبل التاويل فلا يمتنع صدوره عنه فكان كذبا قطعا وقد روي
عن شعبة انه قال نصف الحديث كذب وجمع ابن الجوزي الاحاديث الموضوعة فبلغت الوفا ووقوع
الكذب في الاحاديث اما ان يكون من جهة السلف او من جهة الخلف اما السلف فان كانوا صالحين
فالظاهر انهم لا يتعمدون الكذب وان لم يكونوا صالحين فسبب الكذب من جهتهم يحتمل امرين الاول
نسيان الراوي زيادة لها يمنع الخبر لغلطه وذلك لانهم كانوا لا يكتبون الحديث ويعتمدون على الحفظ
فربما نسوها او نسوا سببه المقصور عليه كما روي انه قال التاجر فاجر فقالت عائشة رضي الله عنها ان
ذلك في تاجر دلس الثاني غلط الراوي بان يرى نقل الخبر بالمعنى فيبدل لفظا بلفظ اخر لا يطابقه
في معناه مع اعتقاده المطابقة واما انه عليه السلام كان يحكي ذلك عن الغير فظنوا ان ذلك الخبر من جهته

ولهذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا احس بداخل يستانف الحديث ليكمل له ويقرب من هذا ما روي ان
ابا هريرة رضي الله عنه كان يروي اخبار النبي صلى الله عليه وسلم وكعب الاحبار يروي اخبار اليهود والسامعون زمانا
السبب عليهم ذلك فرووا في الخبر انهم سمعوا من ابي هريرة وانما سمعوا من كعب واما من جهة الخلفة فيحتمل وجوها
احدها ما ذكر المصنف ومواضع الملاحدة على النبي صلى الله عليه وسلم المحالات لتنفير العقلاء منه ومن دينه
كما نقل عن عبد الكريم ابن ابي العوجا **قوله** الفصل الثالث فيما ظن صدقه وهو خبر العدل الواحد والنظر في
طرفين الاول في وجوب العمل به دل عليه السمع وقال ابن سريج والقفال والبصري دل العقل ايضا وانكره قوم
لعدم الدليل او للدليل على عدمه شرعا او عقلا واحاله اخرون واتفقوا في الوجوب في الفتوى والشهادة
والامور الدنيوية **اقول** الفصل الثالث فيما ظن صدقه اي الكلام في الخبر الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه فذلك
الخبر اما ان يكون مظنون الصدق اولا وما لا يكون مظنون الصدق غير معتبر اجماعا فلذلك عبر عنه بما ظن
صدقه ومن خبر العدل الواحد وانا قيده بالعدل لان خبر غير العدل لا يظن صدقه والمراد بخبر الواحد
ما لم يبلغ رواته حد التواتر لا ان يكون روايه واحدا فقط في اصطلاح الاجماع على ان ما لا يظن صدقه غير معتبر
نظر فان مجهول الحال يقبل روايته في قول داعر قلت هذا فعول النظر في هذا البحث مرتب على طرفين
الاول البحث عن خبر الواحد اما ان يكون في وجوب العمل به وجوازه واما ان يكون في شرائط العمل به فلا بد من الجواز
فلذلك اورد لكل من البحثين طرفا الطرف الاول في المباحث المتعلقة بالعمل به فنقول اختلفوا في انه هل
يجب العمل بخبر العدل الواحد ام لا فمنهم من ذهب الى وجوب العمل به محتجا بان الدليل السمعي دال على انه حجة
فيجب العمل به وذهب ابن سريج والقفال من الاشاعرة وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان الدليل
العقلي ايضا دال على كونه حجة كما دل عليه الدليل السمعي ومنهم من ذهب الى ان العمل بخبر الواحد غير واجب
وما ولا فرقتان فرقة جوزت العمل به وفرقة احالته اما الفرقة المجوزة فمن قال ولا فهم طوايف ثلاث طايفة منهم
انكرت وجوب العمل لعدم دليل يدل على كونه حجة وطايفة منهم انكرت ذلك لوجود دليل سمعي يدل على انه
ليس بحجة وطايفة اخرى انما انكرت لقيام الدليل العقلي على عدم حجيته واما الفرقة المحيلة فقالوا لا يجوز
العمل به عقلا ثم ان الخصوم باسرهم اتفقوا على وجوب العمل بخبر الواحد العدل في الفتوى والشهادة والامور
الدنيوية والخلاف في شي منها هكذا ذكره المصنف تابعا لصاحب الحاصل لكن كلام الامام في المحصول
يشعر بان الاتفاق انما هو في الجواز في الامور لا في الوجوب لانه قال بهذه العبارة ثم ان الخصوم باسرهم
اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي لا نعلم صحته كما في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية والكلام في قوله كما
في الفتوى انما هو لتمثيل جواز العمل به في الفتوى لا لكون الفتوى متفقا عليه لجواز العمل بخبر الواحد في غير
الفتوى والشهادة والامور الدنيوية لان من احال العمل بخبر الواحد كيف يتفق مع الخصوم في جواز العمل به
وتفقيه في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية وهذا ظاهر **قوله** لنا وجوه الاول انه تعالى اوجب
الحذر بانذار طايفة من الفرقة والانذار الخبر المخوف والفرقة ثلاثة فالطايفة واحد او اثنان قيل
لعل للترجي قلنا تعذر فيحمل على الايجاب لمشاركته في التوقع قيل الانذار الفتوى قلنا يلزم تخصيص الانذار
والقوم بغير المجتهدين والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره قيل يلزم ان يخرج من كل ثلاثة واحد

ولا جوازه

هذه م

فلما حصّ النفر فيه. أقول: لنا في وجوب العمل بخبر العدل الواحد وجوه الأول أنه تعالى أوجب الحذر
في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون
بإنذار طائفة من الفرقة والإنذار الخبر المخوف والفرقة ثلاثة فما فوقه فالطائفة واحد أو اثنان لأن الطائفة بعض
الفرقة لأن من في قوله منهم للتبعيض ويؤيده ما ذكر الجوهري رواية عن ابن عباس أن الطائفة الواحد فما
فوقه فإذا كان كذلك فالله تعالى أوجب الحذر بخبر واحد أو اثنين وإذا أوجب الحذر بخبر واحد أو اثنين وجب
العمل به امتثالا للإجابة فيكون العمل بخبر الواحد واجبا إذ لا نعني بوجوب العمل بخبر الواحد إلا العمل بمقتضاه
قطعا وهو المطلوب فإن قيل لعل في قوله لعلهم يحذرون إنما هو للترجي فلا من أئمة اللغة وإذا كان للترجي فلا
يدل على إيجاب الحذر قلنا في الجواب عنه إن لعل يدل على الإيجاب في هذه الصورة لأنه يتعذر حمله على
حقيقة لأن الترجي في حق الله تعالى محال فيجب حمله على المجاز فيحمل على الإيجاب لأن الترجي يشارك الإيجاب في
التوقع والطلب لأن المترجي للشيء طالب له فالطلب لازم له وحينئذ يحمل على الطلب إطلاقا للملزوم وإرادة اللازم
منه إذ لا مجاز أقرب منه ولا مساويا بالأصل فيكون الله طالبا للحذر وطلب الله تعالى هو الأمر فثبت أن الله
تعالى أمرنا بالحذر عند إنذار الطائفة والأمر للوجوب فيجب الحذر حينئذ وهو المطلوب وفيه نظر فإن
الطلب إنما يكون أمرا أن لو كان مانعا من النقيض وكون الترجي دالا على مثل هذا الطلب ممنوع فإن قيل لا نسلم
أن الإنذار هو الخبر المخوف بل الإنذار هو الفتوى المخوف إذ هو اللائق بالتفقه لأن التفقه إنما يحتاج إليه في
الفتوى لا في الرواية قلنا في الجواب عنه لو حمل الإنذار على الفتوى يلزم تخصيصان الأول تخصيص الإنذار
بالفتوى وهو ظاهر منه والثاني تخصيص القوم بغير المجتهدين إذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى الآخر والأصل
عدم التخصيص الواحد فضلا عن التخصيصين أما لو حمله على الرواية فلم يلزم شيء من التخصيصين أما عدم تخصيص
الإنذار بالفتوى فظاهر وأما عدم تخصيص القوم بغير المجتهدين فلأن الرواية ينتفع بها المجتهد وغيره
أما انتفاع المجتهد بها فظاهر لأنه يتمسك بها في الأحكام وأما انتفاع العامي بها فلأنه يعمل بفتوى جزئها
ويعتبرها فإن قيل لو كانت الفرقة ثلاثة لوجب أن يخرج من كل ثلاثة واحد وهو غير واجب اتفاقا قلنا
في الجواب عنه إن الشرع عام يقتضي خروج واحد من كل ثلاثة ويقتضي وجوب العمل بخبر الواحد كما بينا إلا أنه خص
في الحكم الأول لأن الإجماع منعقد على عدم وجوب خروج واحد من كل ثلاثة فيبقى معمولا في الحكم الآخر
وهو وجوب العمل بخبر الواحد إذ لا يلزم من تخصيص نص في بعض مقتضياته تخصيصه في سائر مقتضياته
قوله الثاني أنه لو لم يقبل لما علل بالفسق لأن ما بالذات لا يكون بالغير والثاني باطل لقوله تعالى
إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أقول الوجه الثاني أن خبر الواحد العدل صالح للقبول لأنه لو لم يصلح للقبول
لم يكن لذاته مقبولا لكنه باطل لأنه لو لم يقبل لذاته لما علل عدم قبوله بالفسق لأن ما بالذات وهو عدم قبوله
لا يكون بالغير وهو الفسق والثاني باطل لأن الله تعالى علل عدم قبوله بالفسق بقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا فإنه رتب عدم القبول بالفاء على الوصف المناسب للحكم أي الفسق وترتيب الحكم على الوصف المناسب
للحكم بالفاء يوجب كون الوصف علة الحكم كما سيجيء في باب القياس وكذا التقدم وهو عدم قبول الخبر الواحد لذاته
يكون لذاته قابلا للقبول وعلة عدم القبول فسق الراوي وإذا انتفت علة عدم القبول وهو الفسق حصلت

أي العمل

أي لا مجاز مقدم المجاز المساوي والأقرب

وهو

علة القبول وهي العدالة إذ عدم علة عدم القبول علة لعدم عدم القبول أعني لعين القبول
وإذا حصلت علة القبول للخبر الصالح للقبول يلزم القبول عملا بالعلة السالمة عن معارضة عدم صلاحية
القبول فيكون خبر الواحد العدل مقبولا وهو المطلوب وهذا تقريب غريب قوله الثالث القياس
على الفتوى والشهادة قيل يقتضيان شرعا خاصا والرواية عاما أبرزنا بأصل الفتوى قيل
لو جاز لجاز اتباع الأنبياء والاعتقاد بالظن قلنا ما الجامع قيل الشرع يتبع المصلحة والظن
لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة قلنا منقوض بالفتوى والأمور الدنيوية أقول الوجه الثالث أن
خبر العدل الواحد مقبول في الفتوى والشهادة إجماعا فوجب أن يكون مقبولا في الرواية أيضا بالقياس على
كل واحد منهما والجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة بل الرواية أولى بالقبول
من الفتوى لأنها أبعد من الغلط وذلك لأن الفتوى يتوقف على سماع المفتي دليل ذلك الحكم وعلى معرفة
كيفية الاستدلال وهي من الأمور الصعبة التي يغلط فيها الأكثرون بخلاف الراوي فإنه لا يحتاج إلا إلى
سماع الحديث فكانت الرواية أبعد من الغلط وحينئذ إذا كانت الفتوى مقبولة من واحد فالرواية
من واحد أولى بالقبول فإن قيل الفرق ثابت بين قبول الفتوى والشهادة من واحد وبين قبول الرواية
من واحد وذلك لأن الشهادة والفتوى يقتضيان شرعا خاصا لأن الفتوى يقتضي حكما يختص بالمستفتي
والشهادة يقتضي حكما جزئيا يختص بالمشهود له والرواية يقتضي شرعا عاما في حق جميع الناس ومع
الفرق لا يصح القياس إذ لا يلزم من تجويز العمل بالظن الذي قد يخطئ وقد يصيب في حق الواحد تجويز
العمل في حق عامة الخلق لاحتمال عدم الإصابة في حقهم الكثير خطرا قلنا في الجواب عنه إن هذا الفرق
مردود بشرعية أصل الفتوى فإنه أمر لكل الخلق باتباع الظن فإن قيل لو جاز اتباع الظن
في فروع الأحكام من غير قاطع لجاز اتباع الأنبياء والاعتقاد في أصول الدين كمعرفة الصانع ووحدانيته
بمجرد الظن من غير قاطع بالقياس عليه لأن الدليل القطعي الموجب لاتباع الظن قائم فيهما لأن الإجماع
منعقد على عدم اتباع الظن في مسائل أصول الدين وفيه نظر قلنا في الجواب عنه ما الجامع والحاصل
منع صحة القياس بطلب الجامع بأن يقال لا نسلم صحة القياس وإنما يكون صحيحا أن لو كان بين الأصل
والفرع جامع وهو ممنوع فإن قيل قد علم باستقراء الأحكام الشرعية أن الشرع يتبع المصلحة أي
إنما شرعت الأحكام لتحصيل مصالح العباد فإذا غلب على الظن بعض الحكم المستتبع للمصلحة
لم يكن الحكم المظنون شرعيا لأن فيه سلب المصلحة فلو كان شرعيا يلزم ما ترتب عليه الظن على بعض
المصلحة مصلحة فيلزم جعل الظن ما ليس بمصلحة مصلحة وأنه باطل قلنا في الجواب عنه
ما ذكرتم من الدليل الدال على عدم اعتبار الظن في الأحكام الشرعية منقوض بالفتوى والأمور الدنيوية
فإن من أخبر بأن هذا الطعام مسموم يجب الحذر إذ يحترز عنه كل عاقل مع أنه لا يفيد غير الظن وكذا
في المصالح والأمور الدنيوية قال الحنفي قلنا بل أن يجيب عن الأول بأن قيام الدليل الموجب لوجوب
العمل بالظن في باب الرواية حاصل في اتباع الأنبياء والاعتقادات وهو دفع الضرر المظنون فيكون
هو الجامع وعن الثاني بأن الأدلة المذكورة تمنع من العمل بالظن مطلقا وخصص عنها العمل بالظن

قلنا ج

وجه النظر أن الإجماع ... بالتقليد

أي يكون حجة فإن الإجماع منعقد على اعتبار خبر الواحد في الفتوى ... لا يفيد إلا الظن وكذا الأمور الدنيوية

في الصور الثلاثة المذكورة بالاجماع فثبت الادلة في اقتضائها فيما عداها انتهى قال والجواب عن الاول ان العمل
بالدليل الموجب مع القدرة على العلم بالعلم غير جائز والعمل بالعلم ممكن في باب اتباع الانبياء والاعتقادات بخلاف
الاحكام العملية الشرعية فان الدليل القطعي لا يفي بالصور الجزئية الغير المتناهية وعن الثاني ان المعنى الذي
لاجله حصل العفو في الشهادة والامور الدنيوية من الظن الذي هو للثلاثة المذكورة موجود في باب الرواية فوجب القطع
بتخصيصه بالمعنى المشترك الموجب للتخصيص وهو دفع الضرر المظنون واقول اتفقوا على ان اثبات النبوة
انما يجب ان يكون بدليل قطعي حتى يمكن ان يتفرع عليها التكليفات المفيدة للظن ولهذا قيل العقل اصل النقل
وكذا الكلام في سائر المسائل التي هي من اصول الدين انما يجب ان تثبت بالادلة القاطعة حتى يفيد الاعتقاد
الجازم واما الرواية بطريق الاحاد فهي انما تفيد الظن لو استند الامر الى من علم بالادلة القاطعة
صدقه والا لا تفيد الظن ايضا وحينئذ تكون اثبات النبوة والمسائل التي يجب ان يعتقد قطعية
من باب اصول الدين والرواية ظنية من باب فروع الدين ولهذا استبعد ان يكون بينهما جامع وطلب الجامع
لانه اذا قيس احدهما على الاخر وجب ان يكون بينهما جامع عقلي يقيني ولهذا قال الامام في المحصول فيطالبهم
بالجامع العقلي اليقيني وحينئذ ما ابداه من الجامع وهو دفع الضرر المظنون لا يكون جامعا وما اجاب
به عنه من ان العمل بالدليل الموجب مع القدرة على العمل بالعلم غير جائز منقوض بهذه المسألة فانه تثبت
فيها بالنص والقياس كما صرح به في شرحه ورتبة القياس ادنى رتبة من النص وامثال هذه اكثر
من ان تحصى واما قوله الدليل القطعي لا يفي بالصور الجزئية فان اراد انه لا يفي بصور مختلفة غير متناهية
بان يقوم دليل عقلي دال على كل صورة من الصور الجزئية المختلفة الغير المتناهية بخصوصها فسلم
لكن الظني ايضا كذلك اذ ليس دليل ظني يدل على كل صورة من صور الاحكام الظنية بخصوصها
بل لكل صورة ظنية دليل ظني يخصها ولهذا قيل ادلة الفقه بالتفصيلية وان اراد به انه لا يجوز
ان يقوم دليل عقلي على قاعدة كلية لها جزئيات غير محصورة كان يقال مثلا خبر الواحد العدل
مقبول فلا نسلم ذلك بل اقامة الادلة العقلية على القواعد الكلية اولى واما الجواب عن
السؤال الثاني فهو عين الدليل في المطلوب اذ معنى قولنا ما ذكرتم من الدليل على عدم اعتبار الظن
منقوض بالفتوى هو ان الامر الذي يدل على اعتبار الظن في باب الرواية موجود في الصور الثلاث
والامر الذي يدل على اخراج الثلاثة عن هذا الحكم العام موجود في باب الرواية من غير ترجيح
واذا كان هذا معنى هذا الكلام كان السؤال والجواب مستدركا **قوله** الطرف الثاني في
شرائط العمل وهو اما في المخبر او المخبر عنه او الخبر اما الاول فصفات تغلب الظن وهي خمس
الاولى التكليف فان غير المكلف لا يمنعه خشية الله تعالى فقيل يصح الاقتداء بالصبي اعتمادا على
خبره بطهره قلنا لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهره فان تحمل ثم بلغ وادى قبل
قياسا على الشهادة وللاجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث **اقول** الطرف الثاني في
شرائط العمل بخبر العدل الواحد وتلك الشرائط اما ان تكون معتبرة في المخبر وهو الراوي
او تكون معتبرة في المخبر عنه وهو الحادثة المروية التي اخبر عنها بانها قول الرسول عليه

السلام

السلام او فعله او في الخبر وهو الرواية والاخبار اما القسم الاول وهو الشرائط المعتبرة في الراوي
فهي صفات تغلب الظن بصدقه وهي صفات خمس الصفة الاولى التكليف وهو العقل والبلوغ فان
غير المكلف الذي هو مجنون او صبي لا يمنعه عن الكذب خشية المؤاخذة وذلك لان المجنون والصبي الغير
المميز ليس لهما خشية لعدم الشعور والصبي المميز لا خشية له لعلمه بعدم المؤاخذة فان قيل
اذا اخبر الصبي المميز عن كونه متطهرا يقبل ويصح الاقتداء به اعتمادا على خبره بطهره فقد صح القول
والاقتداء فعلم ان قوله مقبول قلنا في الجواب عنه ان صحة الاقتداء بالصبي ليس للاعتماد على قوله
بل لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهارة الامام وصحة صلاته بعلم الفرع على عدم قبول رواية
الصبي المميز ان تحمل الرواية في حال الصبى ثم بلغ واداها بعد ما بلغ قبل قوله لوجهين الاول القياس
على الشهادة فانه لو تحمل الشهادة حالة الصبا واداها بعد البلوغ قبل اجماعا فكذا الرواية
بالقياس عليها والجامع انه حال الاداء عدل مكلف محترز عن الكذب والثاني الاجماع على احضار
الصبيان مجالس الحديث فلو لم تقبل روايتهم عند البلوغ لم يكن لاحضارهم فائدة وهو ظاهر **قوله**
الثانية كونه من اهل القبلة فتقبل رواية المبتدع الموافق كالمجسمة ان اعتقدوا حرمة الكذب فانه
يمنعه عنه وقاسه القاضيان بالفاسق والمخالف ورد بالفرق **اقول** الصفة الثانية من الصفات
المعتبرة في الراوي كونه من اهل القبلة فالمخالف في القبلة لا تقبل روايته اتفاقا سواء علم من دينه
الاحتراز عن الكذب او لم يعلم واما الراوي الموافق في القبلة المخالف في الاعتقاد الذي يكفر به كالمجسمة
فهل تقبل روايته ام لا فنظر ان اعتقد حرمة الكذب تقبل روايته لانه لاعتقاده حرمة الكذب يمنعه
عنه فيحصل ظن صدقه فيقبل وان لم يعتقد حرمة الكذب فلا تقبل روايته اذ لا يبعد منه تعمد الكذب
وهذا التفصيل قول ابي الحسين البصري من المعتزلة واما القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار فذهبا
الى عدم قبول روايتهم قياسا على عدم قبول رواية الفاسق وعلى عدم قبول رواية الكافر المخالف
والجامع بين الفاسق وهذا الكافر والكافر المخالف ان قبول الرواية تنفيذ لقوله على كل المسلمين
وهذا منصب شريف فاذا لم يحصل للفاسق فلان لا يحصل للكافر اولى وكما لا يحصل للكافر المخالف
لا يحصل للكافر الموافق والجامع وجوب اذلالهما شرعا ورد هذا القياس بالفرق بين هذا الكافر
وبين المسلم الفاسق بان الفاسق يتمرن بالاقدام على المحرمات فلا يبعد منه الكذب بخلاف الكافر
فانه يعتقد حرمة الكذب فلا يرتكبه ظاهرا وبالفرق بينه وبين الكافر المخالف بان كفر الكافر المخالف
اغلظ من كفر الكافر الموافق لان المخالف خارج عن الملة قطعا وهذا خارج عنها تاويلا لان هذا
كفر حاصل من خطأ الفكر وقد راعى الشرع الفرق بينهما في امور كثيرة واذا ثبت الفرق بطل
القياس **قوله** الثالثة العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والرذائل المباحة
فلا تقبل رواية من اقدم على الفسق عالما به وان جهل قبل بالاولى قال القاضي من جهل الفسق قلنا الفرق
عدم الجرأة ومن لا نعرف عدالته لا تقبل روايته لان الفسق مانع فلا بد من تحقق عدمه كالصبي
والكفر **اقول** الثالثة من الصفات التي اعتبرت في الراوي العدالة وفسرها الامام في المحصول

وقال لم يفسره راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى تحصل ثقة النفس بصدقه
بقوله تحمل على ملازمة التقوى يندرج فيه الاجتناب عن الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر فإن من
لم يجتنب الكبائر أو أصر على الصغائر لا يسمى متقيا وقال المصنف تفسيرها ملكة في النفس تمنع عن
اقتراف الكبائر والرذائل المباحة فعبر عن الهيئة الراسخة بلفظ الملكة إذ الهيئة الراسخة في النفس
تسمى في الاصطلاح ملكة والرذائل المباحة هي القادحة في المروءة كالأكل في الطريق والبول في الشارع
وصحبة الأراذل والإفراط في المزاح والضابط فيه أن كل ما لا يؤمن معه جرأته على الكذب ترد
به الرواية وما لا فلا ولم يورد لفظا يشعر بعدم الإصرار على الصغائر قال الفاضل الراغي
والمصنف إنما لم يتعرض له إما لأنه إذا ذكر المباحات الرذيلة واجبة الترك فالصغائر أولى بالترك
أو لأن الصغيرة إذا أصر عليها تكون من قبيل الكبائر لقوله عليه السلام لا صغيرة مع الإصرار وفيما
اعتذر به نظر أما في عذره الأول فلأن المجتنب عن الكبائر والمباحات الرذيلة لا يصدق عليه العدل
بالتفسير المذكور في الكتاب مع أنه ليس بعدل وأما في عذره الثاني فلأن الإصرار على الصغيرة لو
كانت كبيرة لكان قيد عدم الإصرار على الصغيرة قيدا زائدا لكن جميع فقهاء الزمان اعتبروه في
كتبهم وأما الحديث فكأنه حديث المشايخ لا قول النبي عليه السلام إذا عرفت هذا فنقول
الراوي إن كان معلوم العدالة تقبل روايته إجماعا وإن كان معلوم الفسق فإن كان عالما بفسقه
لم تقبل روايته إجماعا وإن كان جاهلا بفسقه تقبل سواء كان فسقه مظنونا كرواية الحنفي الشارب
للنبيذ أو مقطوعا كرواية أهل الأهواء مثل المبتدع الذي ينفي صفات الله تعالى لأنه لما أقدم على الفسق
باعتقاده لا يتوقع منه تعمد الكذب وحينئذ يكون مظنون الصدق فتقبل روايته ومما يؤيده
ما نقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال أحد الحنفي الشارب للنبيذ وأقبل روايته وقال أقبل رواية
أهل الأهواء إلا الخطابية من الروافض فإنهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم قال القاضي أبو بكر لا
تقبل روايته لأنه ضم إلى الفسق الجهل بكونه فسقا وإذا كان منصب الرواية عنده لا يليق بالفاسق العالم
فبالحري أن لا يليق بالفاسق الجاهل قلنا في جواب القاضي الفرق قائم بين الفاسق العالم بفسقه
وبين الفاسق الجاهل بفسقه وذلك لأن من أقدم على الفسق عالما به لا يبعد منه الاجتراء على الكذب
فلا نثق بقوله بخلاف من أقدم ولم يعلم كونه فسقا فإنه يبعد منه الاجتراء عليه وإن كان مجهول الحال
وهو الذي لا تعرف عدالته ولا فسقه فقال الشافعي لا تقبل روايته لأن الفسق مانع من قبول
الرواية والحكم بوجود الشيء إنما يصح إن لو علم انتفاء مانعه فالحكم بقبول الرواية إنما يصح إن لو علم
عدم الفسق كالصبي والكفر فإن كلا منهما مانع عن قبول الرواية والعلم بعدمهما واجب لقبول
الرواية وحينئذ لا تقبل رواية من يكون مجهول الحال فيحكم بعكس النقيض إلى أن كل
مجهول الحال لا تقبل روايته وهو المطلوب قوله والعدالة تعرف بالتزكية وفيها مسائل
الأولى يشترط العدد في الرواية والشهادة ومنع القاضي فيهما والحق الفرق كالأصل أقول
لما شرط العدالة في الراوي أراد أن يبين طرق معرفتها إذ العدالة أمر كامن في الباطن لا اطلاع

عليه

عليها حقيقة إلا بالاختبار أو التزكية فقال العدالة تعرف بالتزكية ولم يذكر الاختبار لأن
التزكية يتوقف عليه لاشتمالها على الاختبار وفي التزكية مسائل الأولى اشترط بعض المحدثين العدد
في المزكي والجارح في الرواية والشهادة ومنع القاضي أبو بكر من اشتراط العدد في تزكية الشاهد
والراوي وقال لا يشترط العدد لا في تزكية الشاهد ولا في تزكية الراوي وإن كان الأحوط في الشهادة
الاستظهار بتعدد المزكي وفرق قوم بين الشهادة والرواية فقالوا يشترط العدد في الشهادة دون
الرواية وهذا هو القول هو الأظهر عند الإمام والحق عند المصنف وبيانه أن الرواية التي هي الأصل
تثبت بقول الواحد فكذا العدالة التي هي فرعها تثبت بواحد قياسا على الأصل فإن فرع الشيء لا يزيد
عليه قوله الثانية قال الشافعي رضي الله عنه يذكر سبب الجرح وقيل سبب التعديل وقيل بسببهما
وقال القاضي لا فيهما أقول المسألة الثانية في أنه هل يجب ذكر السبب في الجرح والتعديل أم لا قال
الشافعي رضي الله عنه يجب على الجارح أن يذكر سبب الجرح إذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف
المذاهب فيه ولا يجب على المعدل ذكر سبب التعديل لأن العدالة ليس لها إلا سبب واحد وهو
ملازمة التقوى والمروءة معا وقال قوم يجب أن يذكر سبب التعديل دون سبب الجرح لأن مطلق الجرح
يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يثبتها لتسارع الناس إلى الثناء على الظاهر فجاز أن يتصور
المتصنع عدلا فلا بد من بيان سببه وقال قوم يجب أن يذكر سببهما أخذا بكلام الفريقين وقال
القاضي أبو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لأن الشاهد في التعديل والجرح إن لم يكن بصيرا بأسبابهما
لم يصلح للتزكية وإن كان بصيرا به فلا معنى للسؤال قال الإمام في المحصول والحق هذا الخلاف حالة
أحوال الشاهد فإن علمنا كونه عالما بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا بإطلاقه وإن عرفنا عدالته
في نفسه ولم نعرف اطلاعه على شرائط الجرح والتعديل استخبرناه عن أسبابهما وفيه نظر فإن
من عرف عدالته في نفسه عرف أنه لا يشهد على التعديل والجرح إلا عن بصيرة فلا حاجة إلى
السؤال قوله الثالثة الجرح مقدم على التعديل لأن فيه زيادة أقول المسألة الثالثة في
تعارض الجرح والتعديل إذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل لأن في الجرح
زيادة اطلاع لم يطلع عليها المعدل ولا ينافيه إلا إذا جرحه بقتل إنسان فقال المعدل
رأيته حيا فهنا يتعارضان إذ يتساويان وتقديم أحدهما على الآخر يحتاج إلى الترجيح
قوله الرابعة التزكية أن يحكم بشهادته أو يثني عليه أو يروي عنه من لا يروي عن غير العدل أو
يعمل بخبره أقول المسألة الرابعة في بيان الطرق التي تحصل بها التزكية التزكية تحصل بطرق
أربعة الأول وهو أعلاها وهو أن يحكم الحاكم المشترط للعدالة حكما بناء على شهادته الثاني أن يثني
عليه عارف بأسباب العدالة بأنه مقبول الرواية الثالث أن يروي عنه من لا يروي عن غير العدل
فإن ذلك تعديل للمروي عنه بخلاف من يروي عن كل من سمع ولو كلف الثناء عليه سكت فإن
تلك الرواية ليست بتعديل الرابع أن يعمل العدل بخبره فإن عمل العدل بخبره تعديل للمروي
عنه إذ لو لم يكن عدلا لم يكن العامل بخبره عدلا بل فاسقا والكلام في العامل العدل تنبيه

والخاصة

ترك الحكم بشهادته ليس جرحا في روايته اذ تشترط في الشهادة سوى العدالة امور فربما انتفى بعضها **قوله** الرابع الضبط وعدم مساهلته في الحديث **اقول** الصفة الرابعة المعتبرة في الراوي الضبط اي قوة الحفظ وقلة السهو والمراد بقوة الحفظ ان لا يزول ما سمعه عن قوته الحافظة بسرعة فمن اختل حفظه مطلقا او بالنسبة الى الاحاديث الطوال دون القصار فلا تقبل روايته والفرق بين عدم الحفظ والسهو ان من لا يحفظ لا يحصل الحديث حال سماعه ومن يعرض له السهو قد يحصل الحديث حال سماعه الا انه يشرد عنه بعارض السهو وانما اشترط الضبط لان الراوي اذا عرف بقلة الحفظ وكثرة السهو لم يومن الزيادة والنقصان في حديثه الخامسة عدم مساهلته والمساهلة قلة الاحتياط فعدم المساهلة هو الاحتياط فمن عرف منه المساهلة في امر حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا كلام في انه لا تقبل خبره واما اذا عرف منه الاحتياط في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرف منه التساهل في غيره فذلك لا يقدح في قبول خبره على الاظهر لانه يحتاط فيما يجب فيه الاحتياط فلا يضر عدم الاحتياط في غيره وقال المحقق هذه هي الصفات المعتبرة في المخبر وهي اربعة وذكر المصنف انها خمسة وهكذا وقع في المحصول لكن جعل ثمة العقل قسما والتكليف قسما اخر والمصنف جعل التكليف مشتملا على العقل فلذلك صارت الاربعة في الواقع خمسة فكانه عقل عن كون عدم التساهل غير الضبط وكل منهما شرط براسه والامام وان جعل العقل شرطا براسه والتكليف شرطا اخر لكن اورد اعتبار عدم التساهل في مسئلة براسها فكان الشرائط عند الامام ستة هذه الخمسة وعدم التساهل وراء الخمسة المذكورة والمصنف وان جعل التكليف مشتملا على العقل وغير شرطا واحدا لكنه جعل عدم التساهل شرطا اخر فصارت الشروط عنده خمسة وكلها مذكورة بالفعل **قوله** وشرط ابو علي العدد ورد بقبول الصحابة خبر الواحد قال طلبوا العدد قلنا عند التهمة وشرط ابو حنيفة فقه الراوي ان خالف القياس ورد بان العدالة تغلب ظن الصدق فتكفي **اقول** لما بين الشرائط المعتبرة في الرواية اراد ان يبين ما جعل شرطا فيها مع انه غير معتبر وهو امران الاول العدد والثاني فقه الراوي اما العدد فقد اعتبره ابو علي الجبائي فانه قال رواية العدل غير مقبولة مطلقا وخبر العدل الواحد لا يقبل الا اذا كان مؤيدا بظاهر او بان عمل به مجتهد او بعمل بعض الصحابة بمقتضاه او انتشار ذلك الخبر فيهم ورد قول ابي علي بقبول الصحابة خبر الواحد لانهم قبلوا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين وخبر ابي سعيد الخدري في الربا وخبر رافع بن خديج في المخابرة الى غير ذلك من الاخبار الاحاد من غير نكير قال ابو علي في بيان اشتراط العدد ان الصحابة طلبوا العدد فان ابا بكر لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة في الجدة حتى رواه محمد بن مسلمة الانصاري ولم يعمل عمر بخبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري ورد ابو بكر وعمر خبر عثمان في رد الحكم بن ابي العاص وامثال ذلك كثيرة وطلب العدد منهم في الروايات الكثيرة دليل اشتراطه قلنا في الجواب عنهم انهم انما طلبوا العدد عند التهمة لا مطلقا ونحن انما ندعي ان خبر الواحد العدل حيث لا تهمة في روايته مقبول فلا يرد ما ذكرتم من الصور نقضا قال الفاضل

في الحديث بشد

المراغي طلب العدد في بعض الصور لا يوجب وجوبه لكن تركهم اياه في صورة يوجب عدم الوجوب **واقول** ردهم خبر العدل الواحد وقبولهم اياه مع التعدد دليل على ان خبر العدل الواحد غير مقبول وهذا القدر يكفي واما فقه الراوي فقد شرطه ابو حنيفة رضي الله عنه اذا خالف القياس محتجا بان العمل بالخبر الواحد على خلاف الدليل الدال على عدم اعتبار رواية الواحد خالفناه فيما اذا كان الراوي فقيها لان فقهه يوجب غلبة الظن بروايته ورد شرط الفقاهة لاجل غلبة الظن بان عدالة الراوي تغلب ظن صدقه فان العدل لا يروي الا ما يعلم انه كما يروي فيكفي العدالة ولا حاجة الى الفقاهة **قوله** واما الثاني فلا يكون مخالفا قاطعا لا يقبل التاويل ولا يضره مخالفة القياس ما لم يكن قطعي المقدمات بل يقدم لقلة مقدماته وعمل الاكثر ومخالفة الراوي **اقول** لما فرغ من الشرائط المعتبرة في المخبر اراد ان يبين ما هو معتبر في المخبر عنه وهو المراد بقوله واما الثاني فقال يشترط في المخبر عنه في العمل به ان لا يخالفه قاطع لا يقبل التاويل والقاطع اما دليل عقلي او نقلي من كتاب او سنة متواترة او اجماع او قياس قطعي المقدمات من ثبوت الحكم في الاصل وكون الوصف العلة وعليته ووجوده في الفرع اذا عرفت هذا فنقول قوله لا يقبل التاويل يجوز ان يكون صفة للقاطع وهو الظاهر بحسب اللفظ وجاز ان يكون متعلقا بالخبر بان يكون حالا عن الضمير المنقول في لا يخالفه وهو الظاهر بحسب المعنى والحق ان نعلقه بهما جميعا بحسب المعنى كما سيلوح به تقرير الكلام فنقول اذا عارض الخبر دليل قطعي فان قبل التاويل بان يكون نصا يمكن تخصيصه بالخبر او قياسا يمكن تخصيص الخبر به او تخصيصه بالخبر جمعنا بينهما بحسب الامكان وان لم يقبل التاويل فان كان الخبر لا يقبل التاويل اولناه جمعا بين الدليلين والا رددناه لان المعارض قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي راجح على الظني قطعا واما القياس المعارض للخبر الواحد اذا لم يكن قطعي المقدمات سواء كان جميعها ظنية او بعضها ظنية والبعض الاخر قطعية فلا يضر الخبر مخالفته ومعارضته اي لا يقدح في قبول الخبر الواحد بل يقدم الخبر عليه لقلة مقدماته بالنسبة الى مقدمات القياس لان مقدماته ثلاث ثبوته ودلالته على الحكم ووجوب العمل به ومقدمات القياس خمس الاول ثبوت حكم الاصل الثاني كونه معللا بالوصف المعين الثالث حصوله في الفرع الرابع عدم المانع فيها الخامس وجوب العمل به ولا شك في رجحان دليل قليل المقدمات على دليل كثير المقدمات ولا يضر الخبر ايضا مخالفة عمل الاكثر لان الاكثر ليس كل الامة بعض الامة فلا يكون فعلهم حجة وكذا لا يضر ايضا مخالفة الراوي بان يكون عمله على خلاف مقتضى الخبر فان ابا هريرة روى في ولوغ الكلب انه يغسل سبعا وكان ابو هريرة يقتصر على الثلاث لان ظاهر لفظ الحديث حجة ومخالفة الراوي ليست بحجة لانه ربما تمسك في تلك المخالفة بما ظنه دليلا مع انه لا يكون دليلا فلا يكون قادحا فيه **قوله** واما الثالث فعند ما يتعلق بالاول وكيفية الفاظ الصحابي سبع درجات الاولى حدثني ونحوه **اقول** لما فرغ من القسمين اللذين يتعلق بهما الشرائط المعتبرة في المخبر وبيان الشرائط المعتبرة في المخبر عنه شرع في القسم الثالث

في الترابط المعتبر في صيغة الرواية وفي هذا القسم مسائل المسئلة الاولى في كيفية الفاظ الصحابي في نقل
الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الفاظ الصحابي في نقل الاخبار سبع درجات الدرجة الاولى
وهي اعلاها ان يقول الصحابي حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحوه كنا نهينا او سمعني او اخبرني
او سمعته صلى الله عليه وسلم يقول كذا وانما كانت هذه الدرجة اعلى الدرجات لكون هذه الصيغ نصوصا
في عدم الواسطة بخلاف غيرها فلا يجيء الدرجة الثانية ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي دون
الاولى لاحتمال التوسط فيها لان ظاهره وان اقتضى السماع من الرسول لكون الراوي صحابيا لكنه ليس نصا
فيه لاحتمال سماعه من غير الرسول عليه السلام وانما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمادا على ما نقل اليه وان لم
عليه الصلاة والسلام كالواحد منا يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
يسمعه منه عليه السلام الدرجة الثالثة ان يقول امر الرسول عليه السلام بكذا او نهى عن كذا وهي
دون الثانية لاحتمال التوسط فيه مع احتمالين اخرين احدهما اعتقاد ما ليس بامر امرا لاختلاف
الناس في صيغ الامر وثانيهما احتمال العموم والخصوص والدوام واللادوام لانه امر مطلق يحتمل ان
يكون امرا للكل او للبعض وعلى كلا التقديرين يحتمل ان يكون دايما او غير دايم فلا يكون حجة وقيل
حجة اذ الظاهر ان الصحابي لا يقول امر رسول الله الا بعد تيقن مراده عليه السلام وفيه نظر لجواز
ان يقول عن ظن غير مطابق الدرجة الرابعة ان يقول الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا وهي دون الثالثة
اذ فيها مع الاحتمالات المذكورة احتمال اخر وهو ان لا يكون ذلك الامر صادرا عن الرسول عليه السلام
اذ لم يتعين الامر في كلامه وهي ليست بحجة عند الكرخي رحمه الله وحجة عند الشافعي رضي الله عنه لوجهين
احدهما ان من طاوع اميرا والتزم طاعته وقال امرنا بكذا فهم ان الامر هو ذلك الامير فكذا
ما هنا والثاني ان غرض الصحابي من قوله امرنا بيان الشرع وتعليمنا اياه فوجب حمل قوله ذلك
على ان الامر من صدر عنه الشرع دون الائمة والولاة ولا حمله على امر الله تعالى قال الامام في المحصول
لكونه لما ان الكل فلا يستفيده من قول الصحابي وفيه نظر اذ جاز ان يكون المستنبط ذلك من كلام
الله تعالى هو ذلك الصحابي وقال الفاضل المراغي والخنجي لان قوله امرنا يقتضي اختصاص
الامر به وامر الله تعالى يستوي فيه الجميع وفيه نظر فان قوله امرنا يقتضي استوا الجميع ولا يقتضي
الاختصاص اذ معناه امرنا معاشر المسلمين والا وجب عليه ان يقول امرت وذلك لما امر ولا على
امر جميع الامة لان ذلك الصحابي من الامة وهو داخل في نفسه الدرجة الخامسة ان يقول
الصحابي من السنة كذا وهي دون الرابعة اذ فيها الاحتمالات المذكورة مع احتمال اخر وهو ان
يكون مراده انه سنة لغير الرسول عليه السلام لان السنة لغة الطريقة كما عرفت فلا تختص به عليه السلام
وقيل يتعين منه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم للوجهين المذكورين في الرابعة واقول لو حمل
قوله ذلك على ان مراده منه انه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون نصا حجة اذ ربما ظنه
كذلك ولم يكن كذلك الدرجة السادسة ان يقول الصحابي عن النبي صلى الله عليه وسلم
قيل الظاهر انه سمع منه لكونه صحابيا وقيل ليس بظاهر فيه لان هذه العبارة كثر استعمالها

صلى الله عليه وسلم

في التوسط

في التوسط حتى كادت تغادر الاحتمال لغير التوسط فلا يكون ظاهرة في عدم التوسط
فلذلك وقعت ادون من الدرجات السابقة الدرجة السابعة ان يقول الصحابي كنا نفعل
في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه ادون الدرجات اذ ليس فيه اضافة الحكم الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان الظن يسبق لقرينة كونه صحابيا الى ان الظاهر من حاله ان يكون
مراده لهذا الكلام تعليم شرعية ذلك الفعل ايانا وهو انما يفيد هذا المعنى ان لو كانوا
يفعلون في عهده عليه السلام مع علمه صلى الله عليه وسلم بذلك وعدم انكاره عليهم فلذلك
وقعت في المرتبة الاخيرة قال الثانية لغير الصحابي ان يروي اذا سمع من الشيخ او قرا عليه
ويقول له هل سمعت فيقول نعم او سكت وظن اجابته عند المحدثين او كتب الشيخ
او قال سمعت ما في هذا الكتاب او خبر له شيرا اذا قاله فهم عنه امره وان عرضه بيان
الشرع الخامسة من السنة السادسة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقيل التوسط السابعة
كنا نفعل في عهده الثالثة لغير الصحابي ان يروي اذا سمع من الشيخ او قرا عليه ويقول
له هل سمعت فيقول نعم او سكت وظن اجابته عند المحدثين او كتب الشيخ او اشار او قال سمعته
ما في هذا الكتاب او خبره اقول المسألة الثانية في كيفية رواية غير الصحابي عن الشيخ الراوي
فنقول جاز لغير الصحابي ان يروي الحديث عن الشيخ باحدى طرق ست الاولى وهي اعلاها طريق السماع
وهو ان يسمع ذلك الحديث عن الشيخ وحينئذ ان قصد الشيخ اسماعه اما وحده او في جمع
فللسامع ان يروي الحديث المسموع منه بصيغة حدثني فلان او اخبرني او سمعته يحدث
عن فلان وان لم يقصد اسماعه بوجه فله ان يرويه عنه بصيغة سمعته يحدث عن فلان كذا ولا
يقول اخبرني وحدثني لان الشيخ لم يخبره ولم يحدثه وعلى كل حال يجب على السامع العمل بذلك الخبر
الثانية طريق القراءة على الشيخ وتقرير الشيخ اياها بالقول وهو ان يقرا على الشيخ الراوي ويقول
القاري للشيخ بعد القراءة عليه هل سمعت هذا الحديث من فلان فيقول نعم فللسامع ايضا ان
يقول اخبرني وحدثني كما في الطريقة الاولى لان الشيخ صدقه في ذلك فكان بمنزلة قراءة الشيخ ولو
قال الشيخ بعد الفراغ من القراءة عليه الامر كما قرئ علي فهو بمنزلة قوله نعم حتى يروي عنه الراوي بصيغة
اخبرني او حدثني اذ لا فرق بينهما كما لا فرق في الشريعة بين ان يقول البايع بعت وبين ان يقرا
عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ وطريقة القراءة على الشيخ ادون من طريق السماع من الشيخ لانه
لا يتصور ذهول الشيخ في السماع منه ويتصور ذهوله في القراءة عليه لكنه مثل الطريقة الاولى في وجوب
العمل بذلك الحديث الثالثة طريق القراءة على الشيخ وسكوته وهو ان يقرا على الشيخ ويقول له بعد القراءة
عليه هل سمعته من فلان فسكت الشيخ وحينئذ ان اشار براسه او باصبعه كانت الاشارة ها هنا
في تصديقه كالعبارة في وجوب العمل به دون صحة الرواية به فلا يجوز له ان يقول حدثني او اخبرني
او سمعته لانه ما سمع شيئا ولم يخبره فان لم يشر بشيء ها هنا ان غلب على الظن في عرف المحدثين انه ما سكت
الا لان الامر كما قرئ عليه وانه لا ينكره فللسامع العمل به وجواز روايته عنه عند عامة المحدثين والفقهاء

ادون نح

او اشار نح

الا انه يقول في الرواية اخبرني قراءة عليه واحتجوا عليه بان الاخبار في اللغة موضوع لافادة الخبر والعلم
وهذا السكوت في الاصطلاح افاد العلم بان هذا المسموع كلام الرسول عليه السلام فوجب ان يكون اخبارا
واما المتكلمون فعلطها القوم في ذلك وقالوا لا يجوز له الرواية باخبرني حينئذ لانه لم يخبره الشيخ بشي اذ
لم يسمع منه شيا فقوله اخبرني كذب والجواب ان لكل طائفة من العلما اصطلاحات كما في اصطلاح
المحدثين لما شابه هذا السكوت الاخبار في افادة الظن وقيام مقامه جاز اطلاق لفظة الاخبار عليه
مجازا لكون المشابهة من العلاقات المجوزة لاطلاق المجاز كما عرفت وحينئذ لا يكون كذبا وهذه
الطريقة ادون مما قبلها والله اعلم الرابعة طريقة الكتابة وهي ان يكتب الشيخ اليه اني سمعت كذا
من فلان فللمكتوب اليه ان يعمل بكتابه ان علم انه خط الشيخ وان يقول في الرواية عنه سمعت وان غلب على
ظنه انه كتاب الشيخ فكذا لوجوب العمل بالظن لكن يقول في الرواية عنه اخبرني اذ الاخبار قد يكون بالكتابة
وانما كانت كتابة الشيخ ادون من القراءة عليه اذ القرينة الحالية في السموع اقوى من قرينة الكتابة
ولهذا لا يعتبر القاضي الخط حتى خط نفسه ويعتبر القرينة المخيلة في بعض الصور الخامسة طريق
المناولة وهو ان يقول الشيخ مشيرا الى كتاب بعينه يعرف ما فيه قد سمعت ما في هذا الكتاب فالشيخ
يصير بذلك محدثا بما فيه وللمخاطب السامع هذا الكلام منه ان يروي عنه ما في هذا الكتاب سوا قال
اروه عني او لم يقل اما اذا قال له حدث عني ما في هذا الكتاب ولم يقل له قد سمعته فان الشيخ لا يصير
بذلك محدثا وليس للسامع ان يحدث به عنه هكذا قال الامام في المحصول وفيه نظر فانه اجازة
مخصوصة اللهم الا ان يقول حدث ما في هذا الكتاب ولا يقول عني وحينئذ يصح هذا الكلام اذ الصادر
من الشيخ حينئذ جواز التحديث به لا غير واذا سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور فليس له ان يشير
الى نسخة اخرى من ذلك الكتاب الا اذا علم تطابقهما السادسة طريقة الاجازة وهي ان يقول
الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي عني ما صح من احاديثي ومعناه في عرف المحدثين اباحة رواية
الحديث الذي علم صحته عند شيخه عنه وكيفية الرواية عنه ان يقول اخبرني فلان اجازة وكذا
يجوز عند المحدثين ان يجيز الشيخ لجميع الموجودين في عصره او لمن ادرك حياته وان لم يوجد بعد
او لقبيلة معينة ولمن يوجد من نسلهم ولا خلاف من الفقها في اعتبار الاجازة الا ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله تعالى **قال** الثالثة لا يقبل المرسل خلافا لابي حنيفة ومالك لنا
ان عدالة الاصل لم تعلم فلا تقبل قيل الرواية تعديل قلنا قد يروي عن غير العدل قيل
اسناده الى الرسول يقتضي الصدق قلنا بل السماع قيل الصحابة ارسلوا وقبلت قلنا
لظن السماع **اقول** المسالة الثالثة في ان الخبر المرسل هل يقبل ام لا وقبل الخوض في تقريرها لا بد
من بيان ماهية الخبر المرسل فنقول قال الامدي في الاحكام الخبر المرسل صورته ما اذا
قال من لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم وكان عدلا قال النبي وحاصله يرجع الى ان الخبر المرسل
هو الذي يرويه عدل غير الصحابي مهملا ذكر الاصل الذي يرويه عنه ويلزم منه بالمفهوم ان
من لقيه عليه السلام وقال قال النبي عليه السلام لم يكن مرسلا لكن سياق كلام المحصول مشعر بان
المرسل اعم من ان يكون راويه صحابيا او غيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الشافعي ذهب

وسكوته ح

الى

الى ان الخبر المرسل لا يقبل خلافا لابي حنيفة رحمه الله ومالك وجمهور المعتزلة فانهم ذهبوا الى قبوله لنا على
ما اختاره الشافعي ان الراوي الذي هو الاصل غير معلوم فلا يكون عدالته معلومة لان العلم بعدالة الشخص
فرع على العلم به واذا لم تعلم عدالته زال شرط قبوله فلم يقبل قيل عليه عدالة الاصل معلومة لان رواية الفرع
عنه تعديل له لكون الفرع عدلا والعدل لا يروي الا عن العدل والا لم يكن عدلا قلنا في الجواب عنه
لا نسلم ان الرواية عنه تعديل له قوله لان العدل لا يروي الا عن العدل قلنا لا نسلم بل يروي عن غير العدل
اذ ربما سئل عن اصله فيجرحه او يتوقف او بعينه فتعرفه بغيره لم يطلع هو عليه اعترض عليه مرة
اخرى وقيل ان قول العدل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اسناد للخبر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واسناده
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يقتضي صدقه فيما اسنده والا لم يكن عدلا واذا كان صادقا فيه كان الخبر
الواقع مسندا الى رسول الله عليه السلام فكان مقبولا قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان اسناد العدل الخبر
الى رسول الله عليه السلام يقتضي صدقه فيه بل هو تدليس يقتضي سماعه عن غيره لجواز انه انما قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لانه سمع من غيره انه كان يقول هكذا اعترض عليه ثالثا وقيل ان الصحابة رضي الله عنهم ارسلوا
لان ابا هريرة روى عن الرسول عليه السلام مرسلا من اصبح جنبا فلا صوم له وقبلت روايته اذ لم ينكر عليه احد
فدل ذلك على ان الخبر المرسل مقبول قلنا في الجواب عنه ان ارسال الصحابي انما صار مقبولا لظن سماعه
من الرسول عليه السلام لكونه صحابيا والعمل بالظن واجب وفيه نظر فان ابا هريرة لما روى ذلك لم يقبلوا منه
حتى اسنده الى الفضل ابن عباس فالمقبول حينئذ يكون مسندا لا مرسلا وايضا لو كان مقبولا لما صح صوم
الجنب وقد صح اجماعا **قال** فرعان الاول المرسل يقبل اذا تاكد بقول الصحابي او فتوى اكثر اهل العلم
الثاني اذا اسنده ثم ارسل قبل وقيل لا لان اهماله يدل على الضعف **اقول** هذان البحثان فرعان على عدم
قبول الخبر المرسل البحث الاول قال الشافعي لا اقبل الخبر المرسل الا اذا تاكد بقول صحابي او بفتوى
اكثر اهل العلم او تاكد بارسال راو اخر وعلم ان رجال احدهما غير رجال الاخر او علم انه لا يروي الا عن عدل
كمراسيل سعيد ابن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها مسانيد والمصنف اقتصر من اسباب التاكيد على الاولين
ولم يذكر الرابع لان الرابع عند الشافعي مسند حقيقة والكلام في المرسل ولا الثالث لان اعتراض الحنفية
عليه وهو ان العلم بعدالة الاصل ان لم يكن من شرائط قبول الخبر وجب قبول المرسل كيف ما كان لوجود
المقتضي لقبوله وهو عدالة الراوي وانتفاء المانع من قبوله وهو اشتراط العلم بعدالة الاصل وان كان شرطا لزم
ان لا يقبل الخبر الذي اجتمع عليه ارسالان لانتفاء شرط قبوله وهو العلم بعدالة الاصل يرد على الثالث وما اجاب
به عنه في المحصول وهو انه اذا تاكد بارسال اخر قوي الظن بصدق الراوي فلهذا نقبله ضعيف لكون
شرط القبول منتفيا حينئذ البحث الثاني ان الراوي اذا ارسل خبرا مرة ثم اسنده اخرى قبل
ارساله لانه تاكد باسناده بغلبة ظن صدقه وقيل لا يقبل لان اهماله ذكر الرواة يدل على ضعف
في روايته اما لضعف في رجاله او لنوع من التدليس فيه **قال** الرابعة يجوز نقل الخبر بالمعنى خلافا
لابن سيرين لنا ان الترجمة بالفارسية جائزة فبالعربية اولى قيل يؤدي الى طمس الحديث قلنا

هذا الاعتراض ربما يأتي على العويل ... وربما ... ان هذا ... اما الشرط ... العلم ... وهو حاصل

لما استطابقا لم يمكن ذلك. قال: المسألة الرابعة في جواز نقل الخبر بالمعنى. وهو أن ينقل الخبر بلفظ من لغة العرب غير
لفظ الخبر. فنقول: يجوز نقل الخبر بالمعنى عند الحسن البصري وأبي حنيفة والأكثر لأنه خلافا لابن سيرين
وبعض المحدثين. وإنما قال: لمن قال بالجواز شرطين أحدهما إفادة الترجمة معنى الأصل بلا زيادة ونقصان وإلا لم
يكن معناه. والثاني مساواتها له في الجلاء والخفاء لأن الشارع قد يخاطب بالمحكم وقد يخاطب بالمتشابه
لأسرار لا نعلمها إلا هو فلا يجوز تغييرهما عن وضعهما. وعلم من هذا وجوب كون المترجم من علماء العربية. ودليلنا
في جواز نقل الخبر بالمعنى هو أن ترجمة الأخبار بالفارسية جائز لأنهم اتفقوا في جواز شرح الشرع للعجم
بلسانهم وإذا جاز الترجمة بالفارسية فبالعربية أولى لأن التفاوت بين العربية وترجمتها أقل مما بينها وبين
العجمية. وذلك ظاهر. اعترض عليه وقيل: نقل الخبر بالمعنى يؤدي إلى طمس الحديث لأنه لما جاز للراوي تبديل لفظ
الرسول بلفظه جاز للراوي الثاني بطريق الأولى تبديل اللفظ الذي سمعه منه بلفظ نفسه وكذا في الطبقة
الثالثة والرابعة وذلك يؤدي إلى طمس الكلام الأول لأن الإنسان وإن اجتهد في تطبيق الترجمة لكن لا ينفك عن
تفاوت وإن قل فإذا توالت هذه التفاوتات لم يبق بين الكلام الأول والآخر مناسبة أصلا وإذا أدى إلى طمس الحديث
لا يجوز. ومما يؤكد عدم جواز الترجمة قوله عليه السلام: رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم أداها كما سمعها
فلو استبدل بذلك اللفظ المسموع لم يكن مؤديا كما سمعه. قلنا في الجواب عنه: لما اشترطنا في نقل المعنى تطابق الترجمة
والأصل في الجلاء والخفاء وتأدية المعنى من غير تفاوت بينهما لم يكن النقل طمسا للحديث ويكون ناقل الخبر بالمعنى
مؤديا له كما سمعه لأن مؤدي تمام معنى الكلام الذي سمعه يوصف بأنه أدى كما سمعه وإن اختلفت الألفاظ.
قال: الخامسة إن زاد أحد الرواة وتعدد المجلس قبلت الرواية وكذا إن اتحد وجاز الذهول على الآخرين
ولم يغير إعراب الباقي فإن لم يجز الذهول لم يقبل وإن غير الإعراب مثل في أربعين شاة شاة أو نصف شاة
طلب الترجيح فإن رواه مرة وحذف أخرى فالاعتبار بكثرة المرات. أقول: المسألة الخامسة في اختلاف
رواة خبر واحد بالزيادة والنقصان فنقول: إذا اتفق الرواة في رواية خبر واحد وزاد أحدهم
فيه زيادة دون آخرين فإن تعدد مجلس سماع ذلك الخبر من الرسول عليه السلام قبلت تلك الزيادة لأن
عدالة الراوي تقتضي قبولها وسكوت الآخرين عن تلك الزيادة لا يقدح في روايتها لتلك الزيادة لجواز أن يكون
الرسول عليه السلام ذكر تلك الزيادة في مجلس دون مجلس. وإن اتحد المجلس فإن جاز على الآخرين الذهول عما
ضبطه راوي تلك الزيادة بأن كانوا قليلين ومنعهم مانع من الضبط ولم تغير الزيادة إعراب الباقي كما إذا روى
أحدهم في أربعين شاة شاة وروى الآخر في أربعين شاة سائمة شاة فكذا تقبل لأن عدالة راوي الزيادة
تقتضي قبولها حينئذ وإمساك الآخرين عن روايتها لا يقدح فيه لاحتمال أن يعرض له حال ذكر الرسول تلك الزيادة
ما يمنع عن ضبطها كعطاس أو سهو أو فكر أو اشتغال قلب بدخول إنسان أو غيره واستبعاد كون عروضها
لراوي الزيادة سببا للزيادة سهوا لأن ذهول الإنسان عما سمعه أكثر من توهمه سماع ما لم يسمعه
وإن لم يجز على الآخرين من الرواة الذهول بأن كانوا كثيرين ولا مانع لهم من الضبط أو كانت الزيادة
مغيرة للإعراب كما إذا روى أحدهما في أربعين شاة شاة بالرفع والآخر روى نصف شاة بالجر لم تقبل
تلك الزيادة. أما في صورة عدم الذهول فلأنهم لما كانوا أصحاب يقظة غير ذاهلين استبعد غفلتهم عن

تلك الزيادة وحينئذ يحمل أمر راويها على أنه سمعها من غير النبي عليه السلام وظن أنه سمعها منه إذ لا يمكن حمله
على زيادة تعمدا لأنه ينافي عدالته. وأما في صورة تغيير الإعراب فلأن الرفع ضد الجر فتعارض الروايتان
في سبيل تلك الزيادة إلا بالترجيح خلافا لأبي عبد الله البصري. وإليه الإشارة بقوله: طلب الترجيح. هذا
إذا كان راوي الخبر مع الزيادة غير راويه دونها فأما إذا كان راوي الزيادة هو الذي يرويه دونها
بأن رواه مرة وحذفها أخرى فالاعتبار بكثرة مرات الرواية حتى لو كانت مرات رواية الزيادة أكثر
من مرات الرواية بدونها قبلت وإن كان بالعكس لا تقبل وعلله بأن حمل السهو على ما هو الأقل يكون أولى. وهذا
تقرير ما في الكتاب لكن لا يعلم منه تساوي مرات كل منهما والإمام ذكر في المحصول تفصيلا وهو أن الراوي إن
أسند الزيادة وعدمها إلى مجلسين قبلت الزيادة سواء غيرت إعراب الباقي أو لم تغير لما عرفت
من جواز ذكر الزيادة في أحد المجلسين فقط. وإن أسندهما إلى مجلس واحد فالزيادة إن كانت مغيرة للإعراب
تعارضت روايتاه كتعارض راويين واحتاجت إلى طلب الترجيح وإن لم تغير الإعراب فإن كانت
مرات الإمساك عن الزيادة أكثر لم تقبل لأن الأكثر أحرى بالسهو إلا أن يقول سهوت في تلك المرات
وتذكرت في هذه المرة وإن كانت في العكس قبلت لذلك وإن تساوت قبلت أيضا لما بينا أن المغفول عنه بالسهو
أكثر من المسموع بالسهو والله أعلم بالصواب. قال: الكتاب الثالث في الإجماع
وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور وفيه ثلاثة أبواب. أقول:
الكتاب الثالث من الكتب السبعة التي ذكرها هذا المختصر عليها في مباحث الإجماع والإجماع لغة يطلق على
معنيين أحدهما العزم قال الله تعالى: فأجمعوا أمركم أي اعزموا، وقال عليه السلام: لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل
أي لم يعزم. وثانيهما الاتفاق من قولهم أجمعوا أي صاروا ذوي جمع كما يقال ألبن الرجل وأتمر إذا صار ذا لبن
وذا تمر. واصطلاحا عبارة عما ذكره المصنف وكأنه مأخوذ من المعنى الثاني وهو اتفاق أهل الحل والعقد
من أمة محمد عليه السلام على أمر من الأمور والمراد بالاتفاق الاشتراك إما في القول أو الفعل أو في الاعتقاد والمراد
بأهل الحل والعقد المجتهدون في الأحكام الشرعية الموجودون في عصر واحد فالاتفاق كالجنس يندرج فيه
اتفاق هذه الأمة واتفاق غيرهم وقوله أهل الحل والعقد يخرج العوام فإنه لا اعتداد بقولهم
وينعقد الإجماع بدونهم وقوله من أمة محمد عليه السلام يخرج اتفاق سائر الملل والديانات على ما سنح
لهم وقوله على أمر من الأمور متناول للعقليات والشرعيات واللغويات من الأحكام في النفي والإثبات
وفي هذا الكتاب ثلاثة أبواب إذ البحث فيه إما أن يكون عن كونه حجة أو عن أقسامه أو عن شرائطه فأفرد
لكل منها بابا. قال: الباب الأول في بيان كونه حجة وفيه مسائل الأولى قيل محال كاجتماع الناس في وقت
واحد على مأكول واحد. وأجيب بأن الداعي مختلفة ثمة. وقيل يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم
وجواز خفاء واحد منهم وخموله وكذبه خوفا أو رجوعه قبل فتوى الآخر. وأجيب بأنه لا يتعذر في ذلك
في أيام الصحابة فإنهم كانوا محصورين قليلين. أقول: الباب الأول من الأبواب الثلاثة التي ذكرها هذا الكتاب
عليها في بيان كون الإجماع حجة في الشرع وفي هذا الباب مسائل. المسألة الأولى في إمكان انعقاد الإجماع وجواز
العلم به وإنما قدم هذه المسألة لكونها مقدمة في حجية الإجماع لأن الإجماع لو لم يجز انعقاده أو جاز لكن
لم يمكن الوقوف عليه لم يمكن التمسك به. إذا عرفت هذا فنقول: اعترض على جواز انعقاد الإجماع وقيل

اما في الجمع العظيم على الحكم الواحد الذي لا يعلم ضرورة فمحال بديهة كما ان اجتماع الناس في وقت واحد على
ماكول واحد محال بالضرورة والجواب ان الفرق بين الامرين ظاهر وذلك لان دواعي الناس في الماكول الواحد
مختلفة بسبب اختلاف الطبايع والامزجة واختلاف الامارات بالنسبة اليه متساوية لا رجحان لاحدها
على الاخر واما الحكم الواحد فلا تختلف فيه الدواعي بحسب الطبايع والامزجة وبتقدير الرجحان لا يمتنع
جواز اجتماعهم على ذلك بسبب تلك الامارة وفيه نظر ثم لما سلموا جواز انعقاد الاجماع اعترضوا على جواز العلم
به وقالوا يتعذر الوقوف عليه لان العلم باجماع المجتهدين على امر لا يمكن الا بعد معرفتهم وبعد معرفة ان كلا منهم افتى
بذلك الحكم بحسب الاعتقاد عن صميم قلبه وبعد معرفة انهم اجتمعوا على ذلك وذلك ظاهر لكن معرفة هذه
الامور متعذرة اما معرفتهم فلاحتمالات ثلاثة لانتشار المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها وحينئذ
يمتنع عرفا الحكم بان اهل الشرق لا يعرفون اهل الغرب وبالعكس ولجواز خفاء واحد منهم في مطمورة لا خبر لاحد منه
ولجواز خمول واحد منهم بان يكون مجهول النسب نازل الرتبة لا يعرفه احد واما معرفة ان كلا منهم افتى بذلك
الحكم بحسب الاعتقاد عن صميم القلب فتتعذر ايضا لجواز كذب واحد منهم في فتواه خوفا من الظلمة او من
مجتهد عظيم المنصب افتى بذلك واما معرفة انهم اجتمعوا على ذلك فتتعذر ايضا لجواز رجوع واحد منهم عن
فتواه قبل الاخر وبيانه انا لو فرضنا ان الامة اعتقدت الى شهر واحد القضية افتى بحكم والاخر افتى بنقيضه
ثم انقلب المثبت نافيا والنافي مثبتا فعلى هذا التقدير نعلم اتفق كل منهم بكل من الحكمين لكن لما لم يجتمعوا
على واحد منهما لم يحصل الاجماع والجواب عن هذا الاعتراض بانه لا يتعذر الوقوف على الاجماع في ايام الصحابة
لاندفاع هذه الاحتمالات ثمة فان اهل الحل والعقد من الصحابة كانوا محصورين قليلين لم يتعذر معرفتهم عندنا
التذكر الا لمكي في الجواب عن شبههم الموردة في معرفة اجماعهم بل لا بد من بيان انهم كانوا مشهورين
وان فتوى دينهم منعتهم عن الفتوى على خلاف معتقدهم وان الرجوع منهم عن الفتوى قبل فتوى الاخر لو وقع
لاشتهر فانه مع جواز معرفتهم لو جاز وقوع سائر الاحتمالات المذكورة لتعذر الوقوف ايضا على اجماعهم
وذلك ظاهر قال الثانية انه حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج لنا وجوه الاول انه تعالى
جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال عز وجل ومن يشاقق الرسول
الاية فيكون محرمة فيجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما قيل رتب الوعيد على الكل قلنا بل على كل
واحد والا لغا ذكر المخالفة قيل الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف قلنا لا وان سلم لا يضر
لان الهدى دليل التوحيد والنبوة قيل لا يوجب تحريم كل غاير قلنا لصح الاستثناء قيل
السبيل دليل الاجماع قلنا حمله على الاجماع اولى لعمومه قيل يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين قلنا
حينئذ يكون المخالفة المشاقة قيل يترك الاتباع راسا قلنا الترك غير سبيلهم قيل لا يجب
اتباعهم في فعل المباح قلنا كاتباع الرسول عليه السلام قيل المجمعون اثبتوا بالدليل قلنا حصر فيه
قيل كل المؤمنين الموجودون الى يوم القيامة قلنا يلغي كل عصر لان المقصود العمل ولا عمل في القيامة
اقول المسئلة الثانية في ان اجماع امة محمد عليه السلام حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج لنا
على كون الاجماع حجة وجهان الاول هو ان قوله ان الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول التي هي حرام وبين
اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فيكون متابعة غير سبيل المؤمنين محرمة
اذ لو كان اتباع غير سبيل المؤمنين جايزا لما جمع بينه وبين المحظور اعني مشاقة الرسول عليه السلام في

فتوى ح

الحكم ح

ترتيب

ترتيب الوعيد عليه وذلك ظاهر فثبت ان متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة ومتابعة غير سبيل
المؤمنين عبارة عن متابعة قول او فتوى يخالف قولهم وفتواهم واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين محظورا
يجب اتباع سبيل المؤمنين اي وجب متابعة قولهم وفتواهم اذ لا مخرج عنهما اي لا خروج عن
القسمين واذا وجب متابعة قولهم وفتواهم يكون اجماعهم حجة اذ لا نعني بحجية الاجماع سوى هذا
واعترض على هذا الدليل وقيل عليه انه تعالى رتب الوعيد على الكل اعني على المجموع المركب من مشاقة
الرسول ومخالفة سبيل المؤمنين للعطف بالواو التي هي للجمع المطلق وحينئذ لا يلزم حرمة مخالفة
سبيل المؤمنين اذ لا يلزم من حرمة المجموع حرمة كل واحد من اجزائه قلنا في الجواب عنه لا نسلم
ان الوعيد مرتب على المجموع من المشاقة ومن مخالفة سبيلهم بل الوعيد مرتب على كل واحد منهما والا لغى
ذكر المخالفة اي لو لم يكن الوعيد مرتبا على كل واحد منهما يلزم ان يكون ذكر مخالفة سبيل المؤمنين لغوا
لان المشاقة وحدها مستقلة في اقتضاء ترتب الوعيد عليها واللغو في كلام الله تعالى محال فيكون الوعيد
مرتبا على كل واحد منهما فيكون مخالفة سبيل المؤمنين ايضا مستقلة في ترتب الوعيد عليها فيكون حراما
ايضا وهو المطلوب قيل عليه سلمنا ان الوعيد مرتب على كل واحد منهما لكن لا يلزم من ذلك ان يكون مخالفة
سبيل المؤمنين حراما مطلقا لانها معطوفة على المشاقة والمشاقة مشروطة بتبين الهدى فيكون المخالفة ايضا
مشروطة بذلك اذ الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لما تقرر ان المعطوف في حكم المعطوف عليه
واذا كان كذلك لم يكن للاجماع فايدة اذ اللام في الهدى للاستغراق فيلزم ان لا يحصل الوعيد على اتباع غير سبيل
المؤمنين الا عند تبين جميع انواع الهدى ومن جملة انواع الهدى ذلك الدليل الذي لاجله ذهب اهل
الاجماع الى ذلك الحكم وعلى هذا التقدير فالحجة ذلك الدليل لا الاجماع فلا يكون الاجماع حجة قلنا في
الجواب عنه لا نسلم ان ما هو شرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف واما قولهم المعطوف في حكم المعطوف عليه
فمعناه ان المعطوف في حكم المعطوف عليه في الحكم الذي يكون الاعراب لاجله واما في جميع الاحكام فممنوع
وان سلم ان الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لم يضر ذلك ولم يقدح في غرضنا فان الهدى المذكور
في الاية انما المراد به دليل التوحيد ودليل النبوة لا دليل مسايل الفروع والا لم يكن المشاقة في عهده
عليه السلام حراما لانه لم يتبين في عهده جميع دلايل مسايل الفروع فيكون الشرط في حرمة المشاقة
ذلك دون دلايل مسايل الفروع فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين مشروطة بذلك وحينئذ لا يلزم
من ذلك ان لا يكون الاجماع حجة قيل سلمنا ان ما ذكرتم يقتضي حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لكن
الاية لا توجب الا حرمة بعض ما يغاير سبيل المؤمنين ولا توجب تحريم كل ما غاير سبيلهم لان لفظ الغير
لفظ مفرد فلا يفيد العموم واذا كان كذلك لم يلزم كون الاجماع حجة لجواز ان يكون المراد بعض ما يغاير
سبيل المؤمنين هو الكفر وتكذيب الرسول والدليل على ان المراد به ما ذكرنا ان الاية نزلت في رجل ارتد

وذلك يدل ايضا ان الغرض من الآية المنع من الكفر قلنا في الجواب عنه ان قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يقتضي تحريم
كل ما غاير سبيلهم فان لفظ الغير وان كان مفردا لكنه عام لجواز الاستثناء منه لان القائل اذا قال من دخل غير
داري ضربته فهم منه العموم بدليل صحة الاستثناء لكل واحد من الدور المغايرة لداره واذا صح الاستثناء
منه يكون عاما لما عرفت من ان جواز الاستثناء معيار العموم واما نزول الآية في رجل ارتد فلا يقتضي
التخصيص لما عرفت ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قيل سلمنا ان قوله ويتبع غير سبيل
المؤمنين يقتضي حرمة كل ما يغاير سبيل المؤمنين لكن المراد من السبيل دليل اهل الاجماع اذ السبيل
حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد اتفاقا فلا بد من صرفه الى المجاز واما ان يكون المراد
به نفس الاجماع او الدليل الذي عنه الاجماع والثاني اولى لان بين الدليل الذي يدل على ثبوت الحكم وبين
الطريق الذي يحصل فيه المشي مشابهة فانه كما ان الحركة البدنية في الطريق المسلوك توصل البدن الى
المطلوب فكذا الحركة الذهنية في مقدمات ذلك الدليل موصلة للذهن الى المطلوب والمشابهة احدى جهات
حسن المجاز واذا كانت كذلك كانت الآية دالة على حرمة مخالفة الاستدلال بدليل الاجماع لا على
حرمة مخالفة الاجماع فلا يكون الاجماع حجة قلنا لو كان المراد من السبيل دليل الاجماع وقد ثبت ان دليله
قول الله وقول رسوله يحتمل مخالفة الدليل مخالفة قول الله وقول رسوله وتلك نفس مشاقة الرسول فيلزم
التكرار والاصل عدمه اما لو كان المراد نفس الاجماع فلا يلزم ذلك وقد يطلق لفظ السبيل ويراد به ما
يختاره الانسان لنفسه من قول او فعل كقوله تعالى قل هذه سبيلي وللقائل ان يقول قد لا يكون
مخالفة دليل الاجماع مشاقة للرسول حيث يكون دليله القياس او آية محتملة او سنة غير قطعية فحرمته
لا توجب التكرار وفيه نظر لان مخالفة الآية سواء كانت ظنيا او خاصة مخالفة للسنة ومخالفة
السنة مشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك ظاهر واما مخالفة القياس فراجعة الى مخالفة دليله
الذي هو الآية قيل سلمنا ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام لكن لا يلزم من ذلك وجوب اتباع سبيلهم
حتى يكون الاجماع حجة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن بينهما واسطة لكن بينهما واسطة وذلك بان يترك
الاتباع اصلا ورأسا سواء كان اتباع سبيلهم او اتباع غير سبيلهم فانه واسطة بينهما قلنا في الجواب
عنه ترك متابعة سبيل المؤمنين غير سبيلهم فمن ترك متابعة سبيلهم فقد اتبع غير سبيلهم
واتباع غير سبيلهم حرام بالآية فترك متابعة سبيلهم يكون ايضا حراما وهو المطلوب قيل
لفظ السبيل غير عام اذ لو كان عاما لوجب اتباع كل سبيل المؤمنين فوجب اتباعهم في فعل المباح
والامر ليس كذلك فانه لا يجب اتباع كل
اذا اشتغلوا بفعله لكن لا يجب اتباعهم في فعل المباح
سبيلهم فالواجب اتباع بعض سبيلهم فلا يلزم حجية الاجماع قلنا في الجواب عنه
ان اتباع المؤمنين في الوجوب كاتباع الرسول فيه اعني ان وجوب متابعة المؤمنين كوجوب متابعة
الرسول ولهذا عطف حرمة احدهما على حرمة الآخر في الآية فكما خص عن وجوب متابعة
الرسول فعل المباح فكذا في وجوب متابعتهم فيبقى الدليل حجة فيما عداه فان قيل لو وجب
اتباع كل سبيل المؤمنين لوجب اثبات الحكم المجمع عليه بالدليل المذكور واثبات الحكم بذلك
الدليل من جملة سبيلهم واذا وجب اثبات الحكم المجمع عليه بالدليل فالحجة انما يكون ذلك
الدليل لا الاجماع فلا يكون الاجماع حجة قلنا في الجواب عنه ان قوله تعالى ومن يشاقق

الخصوص

الرسول

الرسول الآية اقتضى ذلك الا انه خص في وجوب الاستدلال ايضا مخصوصا بان خص عنه
وجوب الاستدلال بذلك الدليل قيل اتباع سبيل المؤمنين اتباع سبيل كل المؤمنين لان لفظ المؤمنين
جمع محلى بالالف واللام فيكون عاما كما مر لكن اتباع سبيل كل المؤمنين محال لان كل المؤمنين هم الذين
يوجدون الى يوم القيامة واتباعهم مستحيل قطعا واذا كان محالا لا يكون واجبا والا يلزم وقوع
التكليف بالمحال قلنا في الجواب عنه لا نسلم استحالة اتباع سبيل المؤمنين وانما يلزم ذلك لو كان
المراد من لفظ المؤمنين كل المؤمنين الموجودين الى يوم القيامة وليس كذلك بل المراد منه كل المؤمنين
الموجودين في كل عصر واتباع سبيلهم غير محال والدليل على ان المراد به ما ذكرنا لا الموجودون
الى يوم القيامة هو ان المقصود من الاجماع العمل ايضا **قال** الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا عدلهم فيجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا صغيرة وكبيرة بخلاف تعديلنا
اقول الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ان الاجماع حجة قوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الآية فان الله تعالى عدل امة محمد عليه السلام لانه تعالى اخبر
عن كونهم وسطا والوسط من كل شيء اعدله بنقل ائمة اللغة قال الجوهري في الصحاح معنى
قوله تعالى جعلناكم امة وسطا اي عدلا واذا كان الوسط هو العدل فاخباره عن كونهم
وسطا تعديل لهم ووصفهم بكونهم اعدل الامم فيجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا صغيرة وكبيرة
اذ الاعدل من جميع الامم هو المعصوم واذا ثبت عصمتهم وجب ان يكون قولهم وفعلهم حجة
وهو المطلوب قوله بخلاف تعديلنا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال التعديل لاحد
لا يوجب عصمته من انواع الخطأ كما لو عدلنا شخصا والجواب ان تعديل الله تعالى بخلاف
تعديلنا فانه تعالى عالم بالسر والعلانية فلو عدل شخصا كان معصوما اما لو عدلناه لا يلزم
ذلك اذ لا نعلم خطاياه الخفية وانت تعلم ان تقريرنا لهذا الوجه مغن عن هذا السؤال
والجواب **قال** قيل العدالة فعل العبد والوسط فعل الله تعالى قلنا الكل بفعل الله تعالى
على مذهبنا قيل عدول وقت الشهادة قلنا حينئذ لا مزية لهم فان الكل يكونون كذلك الثالث
قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على خطأ ونظايره فانها وان لم تتواتر آحادها لكن القدر المشترك
بينها متواتر **اقول** اعترض على هذا الدليل بانه قيل العدالة لكونها عبارة عن فعل الواجبات
واجتناب المحرمات فعل العبد والوسط لكونه مجعولا له تعالى لقوله جعلناكم امة وسطا فعل الله
فلا يكون العدالة عبارة عن الوسط فلا يكون جعلهم وسطا عبارة عن تعديلهم اذ المعدل لا يجعل
العدل عدلا بل يخبر عن حاله قلنا في الجواب كون العدالة فعل العبد لا ينافي كونها وسطا اذ فعل
العبد فعل الله كما بيناه في كتبنا الكلامية وكما ان الوسط مجعول له فكذلك العدالة فعله فان
قلت لا يلزم من عدالتهم عصمتهم من الصغاير اذ ارتكاب الصغيرة لا ينافي العدالة وجنبيد

وحينئذ يحتمل ان يكون ما اجمعوا عليه من الصغاير فلا ينافي العدالة قلت الاصرار عليها مناف والمجمعون
مصرون على ما اجمعوا عليه قيل سلمنا عصمتهم عن انواع الخطا لكن الله تعالى انما وصفهم بالعدالة ليكونوا شهدا
على الناس كما نطق به الآية ومعلوم ان هذه الشهادة في الآخرة فهم عدول وقت الشهادة لا زمن التحمل
انما يعتبر حال الاداء لا حال التحمل وحينئذ لا يلزم من كونهم معصومين في الآخرة كونهم معصومين في الدنيا حتى يكون
اتفاقهم حجة قلنا حينئذ لا مزية لامة محمد عليه السلام على غيرهم في هذه الفضيلة التي خصهم الله تعالى بها
فان الكل كذلك لان جميع الامم عدول في الآخرة لاستحالة ارتكاب الخطا حينئذ لكن المزية حاصلة لان الله تعالى
انما وصفهم بالعدالة لتعظيمهم وتمييزهم عن ساير الامم واذا كان كذلك وجب عدالتهم في الدنيا قال
الامام في المحصول لو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة وجب ان يقول سنجعلكم امة وسطا وفيه نظر
فان الامر الواجب الوقوع في حكم الواقع **قال** والشيعة عولوا عليه لاشتماله على قول الامام المعصوم
اقول الاجماع عند الشيعة حجة يعولون عليها ولكن ليس هو حجة من حيث هو اجماع بل لكونه مشتملا
على قول الامام المعصوم اذ عندهم ان زمان التكليف لا يخلو عن امام معصوم وقد بينا وجه تمسكهم في ذلك
في شرح الطوالع وحينئذ فالاجماع مستقل في قوله اذ هو قول كل الامة وهو من الامة بل هو راسهم ورئيسهم
وقول الامام المعصوم حجة وان لم يكن معصوما فالشيعة انما عولوا على الاجماع لاشتماله على قول الامام
المعصوم لا لكونه حجة من حيث هو **قال** الثالثة قال مالك رضي الله عنه اجماع اهل المدينة حجة لقوله
عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها وهو ضعيف **اقول** المسالة الثالثة في ان اجماع اهل المدينة وحدها
حجة ام لا فقال مالك الاجماع اهل المدينة وحدها حجة لقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير
خبث الحديد والخطا خبث فكان منفيا عنهم وهو ضعيف لانا لا نسلم ان الخطا الاجتهادي خبث
والا لم يكن للمجتهد المخطي اجر قال الحنفي واحتج الجمهور بان الوارد الدال على كون الاجماع حجة لفظ المؤمنين
كما في قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين ولفظ الامة كما في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وهذان
اللفظان لا يقتضيان حجية اتفاقهم دون غيرهم ثم قال فان قيل هذا ضعيف لانه لا يلزم من عدم دلالة
هذين اللفظين على حجية اجماعهم عدم الحجية لجواز ان يكون ثمة دليل اخر على حجية اتفاقهم فهو ممنوع
اذ الاصل عدم دليل اخر ومجرد امكان دليل اخر لا يثبت حجية اجماع اهل المدينة وفيما قاله الحنفي نظر
اذ القايل بحجية اجماع اهل المدينة يقرر السوال هكذا لا يلزم من عدم دلالة هذين اللفظين على حجية اجماع
اهل المدينة عدم الحجية وانما يلزم ان لو لم يكن هنا دليل دال على حجيته لكن هنا دليل دال عليه وهو الحديث
الدال على نفي الخبث اعني الخطا عنهم وحينئذ فالتمسك بان الاصل عدم ذلك الدليل باطل ثم قال ولعل
الضعف المشار اليه ان الحديث ورد في جماعة كرهوا الاقامة بالمدينة وهذه قرينة مانعة عن الحمل على نفي الخطا
واقول هذه العبارة مشعرة بان بيان الضعف من مخترعاته وليس كذلك فان الامام ذكره في المحصول
على طريق الايراد على اصل الدليل واجاب عنه لهذه العبارة ولكنا نعتبر المطلق خلافا لما قال
الفاضل الرازي ويحتمل ان يكون وجه الضعف هو ان قوله عليه السلام تنفي الخبث لا يقتضي الدوام فلا يجب
ان يكون الخبث منفيا عنها دائما فلا يجب كون اجماعهم حجة **واقول** لو صح ما ذكره لوجب ان يكون

التمسك بالآية السابقة وبقوله لا تجتمع الامة على الضلالة كذلك فلا يجب كون الاجماع حجة لكن التمسك بالآية والخبر
المذكورين من اقوى الدلائل على حجية الاجماع بل عند الاكثر ان دليل حجية الاجماع منحصر فيهما **قال** الرابعة
قالت الشيعة اجماع العترة حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الآية وهم علي وفاطمة
وابناهما لانه لما نزلت لف عليه السلام عليهم كساء وقال هؤلاء اهل بيتي ولقوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان
تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي **اقول** المسالة الرابعة في ان اجماع عترة الرسول عليه السلام وهم
اي اجماع علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام حجة ام لا قالت الامامية والزيدية من الشيعة ان اجماع عترة
الرسول وحدهم حجة خلافا للباقين من الامة واحتج الشيعة على ذلك بالآية والحديث اما الآية فقوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطا رجس فوجب ان يكون اهل البيت منزهين
عنه واهل البيت علي وفاطمة وابناهما الحسن والحسين عليهم السلام لانه لما نزلت هذه الآية لف رسول الله عليه السلام
عليهم كساء وقال هؤلاء اهل بيتي فيكون اجماع اهل البيت مبرءا عن الخطا فيكون حجة وهو المطلوب واعترض عليه
الامام في المحصول وقال ان ظاهر الآية يتناول الازواج وتذكير ضمير الخطاب في قوله عنكم وفي قوله يطهركم لا يمنع من
ارادتهن بالخطاب وانما منع من التخصيص عليهن فالآية لا تدل على ان اجماعهم بدون الازواج حجة واما لف الكساء عليهم
وقوله هؤلاء اهل بيتي لا يقتضي الحصر فيهم وان سلم فعارض بما روي عن ام سلمة رضي الله عنها انها قالت قلت لرسول
الله صلى الله عليه وسلم الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله واقول ان الشيعة يروون هذا الحديث هكذا انه
لما نزلت هذه الآية جللهم بعباء خيبرية ثم قال اللهم ان هؤلاء اهل بيتي فاذهب الرجس عنهم وطهرهم تطهيرا
فقالت ام سلمة يا رسول الله وانا من اهل بيتك فقال عليه السلام انك على خير ثم قال والاولى في الجواب عن هذا التمسك
ان ظاهر الآية وان تناول الازواج لكن لف الكساء عليهم وقوله اللهم ان هؤلاء اهل بيتي قرينة صارفة للآية عن
ظاهرها ومخصصة بالعترة لان هذه الصيغة صيغة حصر كما في قوله انا كفيت مهمك يعني وحدي بلا معين
الا انك وزيدا كفيتما مهمه وسمى السكاكي هذا النوع قصر الافراد وقال يخاطب به من يكون المخاطب حاكما بثبوت
بصواب وخطا فانت تطلب تخصيص صوابه ونفي خطايه فمضمون قصر الافراد حكم في بعض هو صوابه ونفيه
عن بعض هو خطاؤه كان المخاطب في هذه الآية يحكم حكما مشوبا بصواب وخطا يعني يحكم بان اهل البيت
العترة وهو الصواب والازواج منهم وهو الخطا فذكر النبي صلى الله عليه وسلم صيغة قصر الافراد ليخص حكمه
في بعض اي العترة بانهم اهل البيت وهو صوابه وينفيه عن البعض اي الازواج وهو الخطا واما المعارضة بما روي
عن ام سلمة فان كان المروي فيها مردودا على الوجه الذي يرويه الشيعة فظاهر بطلانها وان كان كما رواه غيرهم
فكذلك اذ النبي لم يحكم بانها من اهل البيت جزما بل علق كونها من اهل البيت على مشية الله تعالى وهي غير معلومة
فالمذهب عنهم الرجس من هو من اهل البيت جزما لا من شك كونه منهم وفيه نظر واما الحديث فقوله
عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا ابدا كتاب الله وعترتي فالنبي عليه السلام لما جعل
العترة قرينة للكتاب يجب موافقتها في الحجية او نقول اجماع العترة لو كان عرضة للخطا لكان التمسك
بهم ضلالا والجواز اجماعهم ابعد عن الخطا من اجماع غيرهم لان اهل البيت مهبط الوحي والنبي منهم وفيهم
فالخطا عليهم ابعد قال الفاضل الرازي يجب حمل التمسك في الرواية من الكتاب والعترة جميعا
بينهما ليثبت دلالة المانعة لكون اجماعهم حجة وفيه نظر اذ لا معنى لحمل التمسك بالكتاب في الرواية منه
وايضا يلزم ان يكون كل خبر مروي عن العترة حجة وكل خبر مروي عن ساير الصحابة لا يكون حجة لكن الامر

امر السنة لهذا قال الخامسة قال القاضي ابو خازم اجماع الخلفاء الاربعة حجة لقوله عليه السلام
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقيل اجماع الشيخين حجة لقوله عليه السلام اقتدوا
بالذين من بعدي ابي بكر وعمر اقول المسئلة الخامسة في ان اجماع الخلفاء الاربعة حجة ام لا قال
القاضي ابو خازم من الحنفية اجماع الخلفاء الاربعة وحدهم حجة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ فالرسول اوجب اتباع سنتهم كما اوجب
اتباع سنته ولهذا لم يعتد القاضي ابو خازم بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد
اموال حصلت في بيت مال المعتضد الى ذوي الارحام وقبل المعتضد فتياه وانفذ قضاه قال الفاضل
المراغي وفيه نظر لان الخلفاء الراشدين عام ولا دلالة فيه على الحصر فيهم وفيه نظر لان العرف خصصه
بالائمة الاربعة حتى صار علما لهم كامير المؤمنين لعلي ابن ابي طالب عليه السلام ذكره الراغب في المحاضرات
وانت تعلم مما سلف ان اجماع الائمة الاربعة حجة عند الشيعة لا لكونه اجماعا لهم بل لكونه مشتملا على
قول علي رضي الله عنه وقيل اجماع الشيخين حجة لقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر
فالرسول امر بالاقتداء بهما والامر للوجوب وحينئذ يكون مخالفتهما حراما ولا نعني بحجية اجماعهم
سوى ذلك والجواب ان الحديث موضوع لما بيناه في شرح الطوالع ولو سلم صحته تعارض بقوله عليه
السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه يدل على وجوب متابعة كل منهم لكنها ليست واجبة
اجماعا قال السادسة يستدل بالاجماع فيما لا يتوقف عليه كحدوث العالم ووحدة الصانع لا كاثبات
اقول المسئلة السادسة في ضابط يعرف به ان اي حكم يستدل عليه بالاجماع واي حكم لا يستدل عليه
اذا عرفت هذا فنقول يستدل بالاجماع لحكم لا يتوقف بيان حجية الاجماع عليه كحدوث العالم
فانه يجوز اثباته بالاجماع فان الاجماع غير موقوف عليه اذ يمكننا اثبات الصانع بحدوث الاعراض
ثم نعرف صحة النبوة ثم نعرف الاجماع ثم نعرف به حدوث الاجسام وكوحدة الصانع فانه يجوز
اثباتها بالاجماع ايضا فانا قبل العلم بكونه واحدا يمكننا ان نعلم صحة الاجماع لا كاثبات الباري تعالى
اثبات حكم يتوقف عليه الاجماع بالاجماع فان اثباته لا يمكن بالاجماع لان الاجماع موقوف على الكتاب
والسنة وهما يتوقفان على اثباته تعالى فلو توقف اثباته تعالى على الاجماع لزم الدور قال الباب الثاني
في انواع الاجماع وفيه مسائل الاولى اذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم احداث ثالث والحق
ان الثالث ان لم يرفع مجمعا عليه جاز والا فلا مثاله قيل في الجد مع الاخ الميراث للجد وقيل لهما
فلا سبيل الى حرمانه قيل اجمعوا على عدم الثالث قلنا كان مشروطا بعدمه فزال بزواله
قيل يرد على الوحداني قلنا لم يعتبر فيه اجماعا قيل اظهاره يستلزم تخطئة الاولين واجيب
بان المحذور هو التخطئة في كل واحد وفيه نظر اقول الباب الثاني في مراتب الثلاثة
في انواع الاجماع التي اختلف في كونها اجماعا وهي قسمان قسم اخرج من الاجماع وهو منه وقسم داخل
في الاجماع وليس منه اما القسم الاول فخمسة مذكورة في مسائل خمس المسئلة الاولى في ان اهل
العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم احداث قول ثالث ام لا فالاكثرون منعوه واهل
الظاهر جوزوه والحق ان القول الثالث المحدث ان لم يرفع مجمعا عليه جاز احداثه كفسخ النكاح

بالعيوب

بالعيوب الخمسة فان الامة اختلفوا فيها على قولين فالبعض منهم من يقول بجواز الفسخ بكل واحد منها
والبعض الاخر منهم يقول بانه لا يجوز الفسخ بشيء منها فالقول بجواز الفسخ ببعضها دون بعض قول
ثالث ويجوز احداثه لانه ليس رافعا لما اجمعوا عليه لموافقته كلا من الفريقين في بعض والا
وان رفع مجمعا عليه فلا يجوز احداثه مثاله القول الثالث الرافع لما اجمعوا عليه اختلاف الامة في الجد
اذا اجتمع مع الاخ اذ قيل الجد مع الاخ ان الميراث كله للجد وقيل ايضا الميراث لهما اي يقسم
بينهما فالاجماع منعقد على ان للجد قسطا من الميراث فحرمان الجد وصرف المال كله الى الاخ قول
ثالث رافع لما اجمعوا عليه فلا يجوز احداثه وهو المراد بقوله فلا سبيل الى حرمانه قيل لا يجوز احداث
القول الثالث مطلقا سواء كان رافعا للمجمع عليه او لا وذلك لان اهل العصر الاول لما اتفقوا على عدم القول الثالث
لان الامة لما اختلفت على قولين فقد اوجب كل واحد من الفريقين الاخذ اما بقوله او بقول صاحبه وذلك
اجماع منهم على عدم جواز الاخذ بالثالث فاحداث القول الثالث مطلقا رافع لاجماعهم قلنا في
الجواب عنه ان اتفاقهم على القولين كان مشروطا بعدم القول الثالث فلما ظهر القول الثالث
فقد زال شرط ذلك الاجماع فزال ذلك الاجماع بزوال شرطه قيل ما ذكرتم في احداث القول الثالث
يرد على الاجماع الوحداني اي على الاجماع على القول الواحد ويعترض انا نسلم انهم لما اوجبوا التمسك
بالاجماع على القول الواحد يشترط ان لا يظهر القول الثاني فلما ظهر فقد زال شرط ذلك الاجماع فيجوز
خلافه قلنا ذلك لجائز لكنهم متفقون على عدم اعتباره اجماعا فليس لنا ان نحكم عليهم بوجوب التسوية وذكر
الحنفي ان صاحب التحصيل قال انه اثبات للاجماع بقول اهل الاجماع وايراد ورادّ لا يعتبر قولهم فلا
بعد اعتبار الاجماع واعتبار الاجماع في هذا العقد بهذا القول وهذا الايراد غير مذكور في التحصيل
قيل اظهار القول الثالث يستلزم تخطئة الاولين لامكان حقيته ولا يمكن حقيته الا عند كون
القولين الاولين باطلين اذ الحق واحد وحينئذ يلزم اجماع الامة على الباطل واجيب عنه بان
المحذور هو تخطئة الامة في قول واحد اذا اجمعوا عليه لا في قولين اذ يجوز خطأ بعضهم في شيء
وخطأ الاخرين في شيء لم يجتمعوا على ضلاله وفيه نظر فان دليل عصمتهم عن الخطأ وهو قوله عليه
السلام لا تجتمع امتي على الضلالة دل على رفع الخطأ عنهم مطلقا سواء كان في قول واحد او في قولين اذ
لم ينكر الضلالة بل عرفها فيكون عامة كما عرفت قال الثانية اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فهل
لمن بعدهم التفصيل والحق انه ان نصوا بعدم الفرق او اتحد الجامع كتوريث العمة والخالة لم يجز
لانه رفع مجمع عليه والا جاز والا وجب على من ساعد مجتهدا في حكم مساعدته في جميع
الاحكام قيل اجمعوا على الاتحاد قلنا على الدعوى قيل قال الثوري الجماع ناسيا يفطر
والاكل لا قلنا ليس بدليل اقول المسئلة الثانية في ان الامة اذا لم يفصلوا بين مسئلتين
بان حكموا في المسئلتين حكما واحدا اما بالتحليل او بالتحريم او حكم بعض الامة فيهما بالتحريم والبعض
الاخر بالتحليل او لم ينقل الينا منهم حكم فيهما فهل يجوز لمن بعدهم التفصيل بينهما ام لا منعه
بعض العلماء مطلقا وجوزه بعضهم مطلقا والحق عند المصنف تأسيا بالامام ان الامة
ان نصوا بعدم الفرق بين المسئلتين بان قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين في كل الاحكام

او في الحكم الفلاني ولم ينصوا على ذلك لكن نصوا باتحاد الجامع بين المسئلتين اي على اتحاد علة الحكم
كتوريث العمة والخالة فان من ورثهما جعل كونهما من ذوي الارحام علة للتوريث ومن منعهما
الارث جعل ذلك العلة للحرمان لم يجز التفصيل بينهما لان القول بالتفصيل رفع امر مجمع عليه اما في
الصورة الاولى فظاهر واما في الصورة الثانية فكذلك اذ نصهم على اتحاد علة الحكم في المسئلتين جار
مجرى النص على عدم الفصل بينهما فمن فصل بينهما فقد خالف ما اعتقدوه والا اي وان لم يكن المسئلتان
مما نصوا على اتحادهما في الحكم او في علته لكن لم يكن في الامة من فرق بينهما جاز التفصيل بينهما اذ بذلك
لا يصير مخالفا لما اجمعوا عليه لا في حكم ولا في علة حكم غايته ما في الباب انه يكون موافقا لكل من الفريقين في
مسئلة والموافقة في مسئلة لا توجب عدم المخالفة في غيرها والا يجب على من ساعد مجتهدا في حكم
مسئلة لدليل ان يساعده في جملة الاحكام وذلك باطل قيل عليه ان الامة اجمعوا على اتحاد المسئلتين
في الحكم بدليل انهم لم يفصلوا فالفصل بينهما مخالفة للاجماع وذلك باطل قلنا لا نسلم ان عدم القول
بالفصل قول بعدم الفصل اذ هو عين الدعوى والنزاع لم يقع الا فيه قيل لو جاز التفصيل بين المسئلتين
مطلقا اذ لو لم يجز لم يقع لكنه وقع اذ قال الثوري الجماع ناسيا يفطر والاكل ناسيا لا يفطر وفرق
بين المسئلتين مع اتحادهما في الجامع وهو الافطار ناسيا قلنا في الجواب عنه قول الثوري ليس بحجة
على غيره **قال** الثالثة يجوز الاتفاق بعد الخلاف خلافا للصيرفي لنا الاجماع على الخلافة
بعد الاختلاف وله ما سبق **اقول** المسئلة الثالثة في انه هل يجوز الاجماع بعد الخلاف ام لا
فنقول يجوز الاتفاق والاجماع على حكم بعد وقوع الخلاف فيه خلافا للصيرفي لنا على جوازه
انه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع لان اجماع الصحابة على خلافة ابي بكر رضي الله عنه كان بعد اختلافهم فيه
فيكون جائزا احتج الصيرفي بان الاختلاف قول اجماع منهم على جواز الاخذ باي واحد من القولين
والاتفاق بعده ينافي ذلك الاجماع ولو جاز وقوعه يلزم نسخ الاجماع وانه باطل وهو المراد
من قوله وله ما سبق اي وللصيرفي على ما ادعاه ما سبق في باب النسخ من امتناع نسخ الاجماع
وجوابه ان الاجماع الاول على الاخذ باي القولين كان مشروطا بعدم الوفاق على قول فلما زال
شرطه لحصول الوفاق عليه زال ذلك الاجماع لزوال شرطه ولما كان الجواب ايضا يعلم مما سبق
لم يتعرض المصنف له **قال** الرابعة الاتفاق على احد قولي الاولين كالاتفاق على حرمة بيع
ام الولد والمتعة اجماع خلافا لبعض المتكلمين والفقهاء لنا انه سبيل المؤمنين قيل فان
تنازعتم اوجب الرد الى الله تعالى قلنا زال الشرط قيل اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم قلنا الخطاب مع العوام الذين في عصرهم قيل اختلافهم اجماع
على التخيير قلنا ممنوع **اقول** المسئلة الرابعة في ان اتفاق اهل العصر الثاني على احد
قولي العصر الاول اجماع ام لا فنقول اتفاق اهل العصر الثاني على احد قولي الاولين
اي العصر الاول كالاتفاق من التابعين على حرمة بيع ام الولد واجماعهم على حرمة نكاح المتعة
بعد استقرار خلاف الصحابة في المسئلتين اجماع وحجة خلافا لبعض المتكلمين وبعض الفقهاء

بدليل او لا ...

الحنفيه والشافعيه لنا على ان هذا الاتفاق اجماع وحجة هو ان هذا الاتفاق سبيل المؤمنين
وذلك ظاهر وكل ما هو سبيل المؤمنين يجب اتباعه لما مر في بيان حجية الاجماع فيكون هذا الاتفاق
واجب الاتباع وهو المطلوب فان قيل اثبات هذا الحكم المختلف فيه بهذا الاتفاق رد للخلاف
والتنازع الى الاجماع ورد التنازع اليه غير جائز لان الرد اليه رد الى غير الكتاب والسنة لكون
الاجماع غيرهما والرد الى غير الكتاب والسنة غير جائز لقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول اي الكتاب والسنة لا الاجماع قلنا في الجواب زال الشرط وجوب رد النزاع الى
الكتاب وذلك لان وجوب رد النزاع مشروط بوجود النزاع فلما زال الشرط وهو النزاع بين
اهل العصر الثاني زال المشروط وهو وجوب الرد الى الكتاب فان قيل لو كان اتفاق اهل العصر الثاني
على احد قولي اهل العصر الاول حجة لكان اتفاق التابعين على احد قولي الصحابة حجة وذلك ظاهر ولو
كان حجة لكان الاخذ بقول القرن الثاني من الصحابة ضلالا لانه مخالفة لما وجب اتباعه لكنه
اهتداء لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قلنا في الجواب ان الخطاب
كان مع عوام الصحابة اذ الخطاب انما يكون مع الحاضرين والحاضرون هم الصحابة وحينئذ لا يجوز
ان يكون مع مجتهدهم لان المجتهد لا يجوز له الاقتداء بغيره فتعين ان كان مع عوام الصحابة واذا
انقرضوا لم يكن اهل العصر الثاني لا عوامهم ولا خواصهم مخاطبين بذلك الحديث فان قيل
اختلاف العصر الاول اجماع منهم على التخيير بين القولين اي على جواز الاخذ بكل واحد منهما والاتفاق
على احد هذين القولين يخالف هذا الاجماع فيكون باطلا قلنا في الجواب انا نمنع ان اختلاف
العصر الاول اجماع على التخيير بين القولين وهو المراد من قوله ممنوع فان قلت
ما الفرق بين هذه المسئلة والتي سلفت قلت الفرق بين هذه المسئلة والسابقة ان الوفاق
في السابقة حدث بعد تردد اهل الاجماع بين حال التكرو وفي هذه حصل بعد استقرار الخلاف
قال الخامسة ان اختلفوا فماتت احدى الطائفتين يصير قول الباقين حجة لكونه قول كل الامة
اقول المسئلة الخامسة اهل العصر ان اختلفوا في حكم وانقسموا طائفتين فماتت احدى
الطائفتين منهم هل يصير قول الباقين حجة ام لا فيه خلاف والمختار انه يصير قول الباقين حجة لكون
قول الباقين قول كل الامة وقول كل الامة حجة لما مر وكذا القول اذا انقسموا الى فرق ثم
كفر احدها فانه يصير قول الباقي حجة **قال** السادسة اذا قال البعض وسكت
الباقون فليس باجماع ولا حجة وقال ابو علي اجماع بعدهم وقال ابنه هو حجة لنا انه ربما
سكت لتوقف او خوف او تصويب كل مجتهد قيل يتمسك بالقول المنتشر ما لم يعرف
له مخالف اجيب بالمنع وانه اثبات الشيء بنفسه **اقول** المسئلة السادسة في القسم
الثاني من انواع الاجماع التي اختلف فيها في كونها اجماعا اعني ما ادخل في الاجماع وليس منه
اذا عرفت هذا فنقول اذا قال بعض اهل العصر قولا لم يحضره الباقون وسكت الباقون
وما انكروه فليس باجماع ولا حجة عند الشافعي رحمه الله وهو المختار وقال ابو علي الجبائي

الى الكتاب حم

انه اجماع وحجة بعد انقراض اهل العصر وقال ابنه ابو هاشم الجبائي هو حجة وليس باجماع
لنا على حجيته مذهب الشافعي وموافقيه ليس باجماع ولا حجة ان السكوت يحتمل وجوها سوى
الرضى لانه ربما سكت لتوقف لكونه في مهلة النظر بعد او سكت لخوف لحوق الذل او عدم
الالتفات اليه بسبب الانكار كقول ابن عباس رضي الله عنه والله كان عمر مهيبا او سكت لتصويبه
كل مجتهد ولا يرى الانكار فرضا اصلا او لوجوه اخر مما اورد في المحصول وتركها المصنف واذا
احتمل السكوت هذه الجهات كما احتمل الرضى علم انه لا يدل على الرضا لا قطعا ولا ظاهرا وهذا
معنى قول الشافعي لا ينسب الى الساكت قول قيل ان الناس يسكتون بالقول المشهور المنتشر
فيما بين الصحابة ما لم يعرفوا مخالفا فدل ذلك على انه حجة والا لم يسكتوا به وهذا دليل الى
ما تمسك على ما ادعاه وجوابه من وجهين احدهما المنع اي لا نسلم ان جميع الناس يسكتون
من غير نكير وثانيهما ان هذا الدليل عند التحقيق اثبات الشيء بنفسه لانكم تمسكتم في اثبات حجية
الاجماع السكوتي بالاجماع السكوتي واثبات الشيء بنفسه غير جائز وفيما ذكر المصنف نظر
لانه تمسك في كثير من المسائل السالفة بالاجماع السكوتي والحق ان الاخبار الاحاد الذكرية
القادحة في حجيته تعيده الوقوع في عهد الصحابة لقوة دينهم وشدته وورعهم فلا يبعد
ان يكون الاجماع السكوتي الواقع في عهدهم حجة **قال** فرع قول البعض فيما تعم به البلوى
ولم يسمع خلافه كقول البعض وسكوت الباقين **اقول** هذا فرع على القول بالاجماع السكوتي لان
حكم هذا تابع لحكمه اذا عرفت هذا فنقول قول بعض الامة في امر تعم به البلوى والحاجة
اذا اشتهر ولم يسمع خلاف ذلك القول فهو كقول البعض وسكوت الباقين وسكوت التابعين عن
الامر لما كان ما تعم به البلوى والحاجة فلا بد من علم الباقين به فحيث لم يظهر منهم خلاف علم انهم
راضون به كالاجماع السكوتي وفيه ما فيه وان لم يكن ما تعم به البلوى او كان ولم يشتهر لم يكن اجماعا
ولا حجة لاحتمال ذهول البعض عنه وحينئذ لا يكون للذاهلين فيه قول فلا يحصل الاجماع
قال الباب الثالث في شرايطه وفيه مسائل الاولى ان يكون فيه قول كل عالمي ذلك الفن فان قول
غيرهم بلا دليل فيكون خطا فلو خالف واحد لم يكن سبيل الكل قال الخياط وابن جرير
وابو بكر الرازي المؤمنون يصدق على الاكثر قلنا مجاز قالوا عليكم بالسواد الاعظم قلنا
يوجب عدم الالتفات الى مخالفة الثلث **اقول** قال الحنجي هذا الباب يشتمل على مسائل
منها ما يتوقف عليه تحقق الاجماع ومنها ما لا يتوقف تحققه عليه فلاجل ذلك جعله من شرايطه
والعجب ان ما لا يتوقف عليه الاجماع كيف يكون من شرايطه ولعل مراده انما يتوقف عليه
تحقق الاجماع بين انه من شرايطه وما لا يتوقف عليه تحققه بين انه ليس من شرايطه اذا عرفت
هذا فنقول الباب الثالث في شرايط الاجماع وفي هذا الباب مسائل المسألة الاولى
شرط الاجماع ان يكون فيه قول كل عالم يتمكن من الاجتهاد في ذلك الفن مثلا الفقه في مسائل الكلام

بالمتكلمين

بالمتكلمين وفي مسائل الفقه بالمتمكن من الاجتهاد فيها فلا عبرة بالمتكلم في الفقه من حيث هو متكلم
ولا بالفقيه في الكلام من حيث هو فقيه بل من يتمكن من الاجتهاد في باب من ابواب الفقه دون
غيره يعتبر خلافه ووفاقه في ذلك الباب دون غيره ولا عبرة بالفقيه الحافظ للاحكام غير المتمكن
من الاجتهاد واما الاصولي المتمكن من الاجتهاد اذا لم يكن حافظا للاحكام فالحق ان خلافه ووفاقه معتبر
لانه متمكن من الاجتهاد الذي هو الطريق الى التمييز بين الحق والباطل فوجب اعتبار قوله فيما شاء
... واما قلنا ان المعتبر في الاجماع قول كل عالم ذلك الفن لما اعتبار عالمي قول ذلك الفن فلان
قول غير العالم في ذلك الفن كقول العامي في ذلك الفن وقول العامي قول في الدين بغير دليل فيكون
خطا فلو كان قول علماء ذلك الفن دونهم ايضا خطا لزم اجتماع الامة على الخطا وهو باطل لا غيرت
واما وجوب ان يكون قول كل عالمي ذلك الفن فلانه لو خالف واحد من مجتهدي ذلك الفن
لم يكن اتفاق سائر علماء ذلك الفن حجة لان ذلك الاتفاق حينئذ لم يكن سبيل كل المؤمنين
وذلك ظاهر فلا يجب اتباعه لان الواجب اتباع سبيل كل المؤمنين لا اتباع سبيل بعضهم
فان قلت سبيل كل عالمي ذلك الفن ليس سبيل كل الامة لعدم انحصار الامة فيهم حتى يجب
اتباعه قلت يجب لان دليل الاجماع دل على ان المعتبر قول كل الامة خص منه قول العامي
لما ذكرنا من الدليل فبقي المعتبر قول كل المجتهدين فصار سبيلهم سبيل كل الامة قال ابو الحسين
الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي يجوز مخالفة واحد واثنين لان الوارد
في الاية لفظ المؤمنين والمؤمنون يصدق على الاكثر كما يقال في البقرة انها سوداء باعتبار الغلبة
وان كان عليها شعرات بيض وحينئذ مخالفة واحد لا ينافي كونه سبيل المؤمنين قلنا في الجواب
انما يصدق المؤمنون على الاكثر مجازا لانه صيغة جمع معرف فيكون حقيقة في الاستغراق كما
عرفت ومجازا في غيره والاصل عدم المجاز قالوا قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم يدل
على وجوب اتباع الاكثر فيكون اجماع الاكثر حجة قلنا في الجواب عنه ان المراد من السواد
الاعظم كل الامة دون اكثرها لان ارادة اكثر الامة من هذا الحديث توجب عدم
الالتفات الى مخالفة الثلث اذ الباقي حينئذ اكثر الامة لكن لم يذهب اليه احد من
العلماء بل يقتضي ان يكون النصف اذا نقص عن النصف الاخر بجزء واحد غير ملتفت اليه
قال الثانية لا بد له من سند لان الفتوى بدونه خطا قيل لو كان فهو الحجة قلنا
يكونان دليلين قيل صححوا بيع المراضاة بلا دليل قلنا لا بل ترك استغناء بالاجماع
اقول المسألة الثانية في بيان شرط اخر من شرايط الاجماع وهو انه لا بد للاجماع من سند
اي من دليل او امارة يبنى عليه الاجماع ويستند اليه وانما قلنا ذلك لان الفتوى في الدين
بدون دليل او امارة خطا لكونه قولا بالتشهي فلو اتفقوا على حكم بدون سند لكانوا

مجمعين على الخطأ وذلك يقدح في الإجماع قيل عليه لو كان الإجماع عن السند فالسند هو الحجة
حينئذ ولا يكون للإجماع فائدة ولا فائدة فيه قلنا في الجواب عنه لا نسلم ذلك بل يكون السند دليلين
لدلالة الحكم وإذن فائدة الإجماع كشفه عن وجود دليل في المسألة من غير حاجة إلى معرفته والبحث
عن كيفية دلالته على المدلول قيل الإجماع لا عن دليل وإنه لم يصححوا بيع المراضاة إجماعا بلا دليل
قلنا في الجواب لا نسلم أن الإجماع منعقد في هذه الصورة بلا دليل غايته أنه ترك نقل الدليل
استكفاء بالإجماع عنه ولا يلزم من عدم نقل الدليل عدمه **قال** فرعان الأول يجوز الإجماع عن
الأمارة لأنها مبدأ الحكم قيل الإجماع على جواز مخالفتها قلنا قبل الإجماع أطلقت فيها
كما في مخصوص بالعموم وخبر الواحد الثاني الموافق لحديث لا يجب أن يكون عنه خلافا لأبي عبد الله البصري
لجواز اجتماع دليلين **أقول** ما ذكر المسألتان فرعان على أن الإجماع لا ينعقد إلا عن سند الفرع الأول
يجوز انعقاد الإجماع عن الأمارة كما جاز انعقاده عن الدليل خلافا لمحمد بن جرير الطبري وطائفة وإنما
قلنا ذلك لأن الأمارة مبدأ الحكم أي طريق إلى إثبات الأحكام كالدليل فجاز أن تصير سندا للإجماع قيل
عليه إن الإجماع منعقد على جواز مخالفة الأمارة فلو كانت سندا للإجماع لم يجز مخالفتها إذ لو جازت
لجاز مخالفة الإجماع لكونه متفرعا عليه لكن لا يجوز مخالفة الإجماع لما مر قلنا في الجواب إن جواز
مخالفة الأمارة إنما كان قبل انعقاد الإجماع أي قبل أن يصير سندا له أما بعد أن صارت سندا
للإجماع فانعقاد الإجماع على جواز مخالفتها ممنوع قيل اختلف في كون الأمارة حجة أم لا وحينئذ
لا يمكن أن تصير سندا للمتفق عليه أعني الإجماع لأن من لم يعتقد حجيتها من أهل الإجماع لا يقول
بمقتضاها قلنا في الجواب إن ما ذكرتم منقوض بعموم الخبر وخبر الواحد فإنه جاز أن يكون كل
منهما سندا للإجماع بالاتفاق مع أن كلا منهما مما اختلف في حجيته الفرع الثاني أن الإجماع
الموافق لحديث لا يجب أن يكون منه أي إذا كان الإجماع موافقا لمقتضى حديث فلا يجب أن يكون
انعقاد ذلك الإجماع من ذلك الحديث خلافا لأبي عبد الله البصري لنا أن قيام الدليل
الكثير على مدلول واحد جائز وحينئذ جاز أن يكون ذلك الإجماع من غير ذلك الحديث بل من
حديث آخر **قال** الثالثة لا يشترط انقراض المجمعين لأن الدليل قائم بدونه قيل وافق
الصحابة عليا رضي الله عنهم في منع بيع المستولدة ثم رجع ورد بالمنع **أقول** المسألة الثالثة
في بيان أن انقراض عصر المجمعين غير معتبر في الإجماع خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين منهم الأستاذ
أبو بكر ابن فورك فقوله لا يشترط في انعقاد الإجماع انقراض عصر المجمعين لأن الدليل على حجية
الإجماع وهو قوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الخطأ قائم على حجية الإجماع بدون اشتراط
انقراض العصر لأنه يدل على امتناع اجتماعهم على الخطأ ولو في لحظة واحدة مطلقا غير مقيد بانقراض
العصر قيل عليه وافق الصحابة عليا رضي الله عنه في منع بيع المستولدة ثم رجع عن ذلك لأن عليا

سئل

سئل عن بيع أمهات الأولاد فقال كان رأيي ورأي عمر أن لا يبعن والآن رأيت بيعهن فقال له عبيدة
السلماني رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك فدل قول عبيدة على أن الإجماع كان حاصلا
مع أن عليا خالفه وذلك يدل على اشتراط انقراض العصر إذ لو لم يشترط لم يجز الرجوع عنه وذلك ظاهر
ورد ما قيل بالمنع عن حصول الإجماع على عدم جواز بيع المستولدة إذ غايته أن يكون رأيه موافقا
لبعض الصحابة لا كلهم ويدل عليه قوله رأيي ورأي عمر وقول عبيدة رأيك في الجماعة لا يدل على الإجماع
بل على الجماعة وبينهما فرق ظاهر **قال** الرابعة لا يشترط التواتر في نقله كالسنة **أقول** المسألة الرابعة
في عدم اشتراط التواتر في نقل الإجماع بل الإجماع المروي بطريق الآحاد حجة كالمروي بطريق التواتر لأن
الإجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه قياسا على السنة وهو المراد بقوله كالسنة
قال الخامسة إذا عارضه نص أول القابل له وإلا تساقطا **أقول** المسألة الخامسة في حكم الإجماع
الذي عارضه نص فنقول إذا عارض الإجماع نص من كتاب أو سنة فلا يخلو إما أن يكون أحدهما
قابلا للتأويل يمكن به الجمع بينهما أو لا فإن كان أول القابل للتأويل منهما جمعا بين الدليلين كما إذا كان
أحدهما خاصا والآخر عاما فيؤول العام بتخصيصه بالخاص وكان كل منهما خاصا يحمل أحدهما على
المعينة ويؤول الآخر ويحمل على المجاز وإن لم يكن شيء منهما قابلا للتأويل تساقطا لأن رد أحدهما وقبول
الآخر ترجيح من غير مرجح **قال الكتاب الرابع في القياس**
وهو إثبات حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت فيدخل الفاسد ويعم ما ليس
في قولنا لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلاة قلنا تلازم والقياس
لبيان الملازمة والتماثل حاصل في النذر في التلازم والافتراق لأنه [illegible] قياسا **أقول**
الكتاب الرابع من الكتب السبعة التي يشتمل عليها هذا المختصر في القياس والقياس في اللغة قد يجيء بمعنى
التقدير يقال قست الأرض بالقصبة إذا قدرتها بها وقد يجيء بمعنى المساواة يقال فلان يقاس بفلان
إذا كان مساويا له وتقدير الشيء بالشيء وتسويته به يقتضي [illegible] فإن قلت لو كان القياس في اللغة
ما ذكرتم لوجب أن يعدى بالباء كما في مستشهديكم لكنه يعدى بعلى إذ يقال قاس الفرع على الأصل
ولا يقال قاس الفرع بالأصل قلت الأصل فيه أن يعدى بالباء لكن لما قيل في الشرع قاس على ليدل
على ابتناء [illegible] العلة للتضمين وفي الاصطلاح عبارة عن إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر
لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت فقولنا إثبات جنس المراد منه القدر المشترك بين العلم والظن
والاعتقاد على معنى أنه قد يكون إثباتا علميا أو ظنيا أو اعتقاديا ومن الحكم القدر المشترك بين الإيجاب
والسلب وأما المثل فتصوره بديهي لأن كل عاقل يحكم بأن [illegible] مثل [illegible] حكما أولا وهو
موقوف على تصور المثل فيكون بديهيا وفيه النظر المشهور والمراد بالمعلوم متعلق العلم والظن
والاعتقاد فإن الفقهاء يطلقون المعلوم عليه وقولنا عند المثبت ليدخل فيه القياس الصحيح
وهو ما يكون الجامع فيه علة للحكم في نفس الأمر والقياس الفاسد وهو ما يكون الجامع فيه علة
للحكم في نظر المجتهد دون الواقع وهذا التعريف أولى من التعريف الذي ذكره أبو الحسين البصري وارتضاه

الامام منه وهو ان القياس تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد لانه زاد فيه
لفظ المثل لان تحصيل عين حكم الاصل في الفرع متعذر بخلاف تحصيل مثله واورد مكان الاصل والفرع
المعلوم لئلا يلزم الدور وليشمل ما كانا وجوديين او عدميين واورد المثبت بدل المجتهد ليعم المقلد والمجتهد
فان قيل هذا الحد غير جامع لخروج قياس العكس وقياس التلازم وقياس الاولى عنه اما خروج قياس
العكس عنه فلانه لا اشتراك فيه في علة الحكم لكن الحكمان غير متماثلين فيه لكونه عبارة عن تحصيل
نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لافتراقهما في علة الحكم كما في قولنا لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف
لما وجب فيه بالنذر كالصلاة فانها لما لم تكن شرطا في صحة الاعتكاف لم تجب فيه بالنذر فالمطلوب في
الفرع اثبات كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل نفي كون الصلاة شرطا لها فحكم الفرع
ليس مثلا لحكم الاصل بل نقيضا له وايضا افترقا في علة الحكم لان العلة التي لاجلها لم تكن الصلاة شرطا في
الاعتكاف انها لم تكن شرطا فيه حالة النذر اجماعا واما خروج قياس التلازم وهو القياس الاستثنائي
وخروج القياس الاولى عنه فظاهر وقلنا في الجواب عنه انما سميتموه قياس العكس فهو بالحقيقة قياس
تلازم والقياس لبيان الملازمة اذ حاصله يرجع الى انه لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف لم
يصر شرطا له بالنذر والتالي باطل اجماعا فكذا الملزوم وبيان الملازمة وهو انه لا يكون شرطا للشيء لا يصير
شرطا له بالنذر قياسا على الصلاة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف لم تصر شرطا له بالنذر وهذا قياس
الطرد لا قياس العكس والتماثل بين الحكمين حاصل على تقدير عدم شرطية الصوم حينئذ يكون المثل
المأخوذ في تعريف القياس اعم من المثل في الواقع او في الظن بهذا ما قرره الامام في المحصول
واما الامدي فقد اجاب عنه بان الاحكام بالحدود انما هو قياس الطرد فلا يستقيم الحد بخروج قياس
العكس عنه لكون القياس لفظا مشتركا بينهما فانه لو حد تعين الباقي عن حد لا يستقيم بالعكس
المعارضة الى التعنت في حدهما واما الاشتراك في الاسم واما النقض بخروج قياس التلازم والقياس الاولى
عن هذا الحد فلا يضرنا لان الحد وضعنا للقياس باصطلاح الاصوليين وهم لا يسمونهما قياسا في هذا
الاصطلاح وانما يطلق لفظ القياس عليهما في عرف المنطقيين اذ القياس في عرفهم قول مؤلف من
اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وما يسميه الاصوليون قياسا يسميه المنطقيون تمثيلا
قال وفيه بابان الباب الاول في بيان انه حجة وفيه مسائل الاولى الدليل عليه يجب العمل به شرعا
وقال القفال والبصري عقلا والقاساني والنهرواني حيث العلة منصوصة او الحكم بالفرع
اولى كتحريم الضرب على تحريم التأفيف وداود انكر التعبد به واحاله الشيعة والنظام استدل
اصحابنا بوجوه الاول انه مجاوزة من الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار وهو مأمور به في قوله
تعالى فاعتبروا قيل المراد الاتعاظ فان القياس الشرعي لا يناسب صدر الآية قلنا المراد
القدر المشترك قيل الدال على الكلي لا يدل على الجزئي قلنا بلى ولكن ها هنا جواز الاستثناء دليل
العموم قيل الدلالة ظنية قلنا المقصود العمل فيكفي الظن اقول وفي هذا الكتاب بابان لان
الكلام اما ان يكون في بيان حجيته او في بيان اركانه فافرد لكل منهما بابا ولو قدم بيان الاركان
على بيان الحجية لكان انسب اذ بيان اثبات الشيء اولى بالتقديم من بيان احكامه اذا عرفت

لهاء امامي

هذا

هذا فنقول الباب الاول في بيان ان القياس المعرف بالتعريف المذكور حجة في الشرع ام لا فنقول المختار
انه يجب العمل بالقياس شرعا وقال القفال من الشافعية وابو الحسين البصري من المعتزلة يجب العمل به
عقلا كما وجب سمعا وقال القاساني والنهرواني انما يجب لو كانت العلة منصوصة صريحا او ايماء او كان
الفرع بالحكم اولى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف يجب العمل بالقياس والا فلا وداود انكر
التعبد بالقياس في الاحكام الكلية التي يمكن التنصيص عليها واحال الشيعة العمل بالقياس مطلقا اي في
جميع الشرائع واحاله النظام في شرعنا وقال بنى شرعنا على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات
وذلك يمنع من القياس استدل اصحاب المصنف وهم الشافعية على ان العمل بالقياس واجب شرعا بوجوه
اربعة الكتاب والسنة والاجماع والمعقول وانما انحصرت ادلة هذه المسئلة في هذه الاربعة لان
الدليل اما ان يكون معقولا او مشروعا والمشروع اربعة كما عرفت في صدر الكتاب لكن لما لم يمكن
اثبات القياس بالقياس لامتناع اثبات الشيء بنفسه انحصرت الادلة الشرعية في اثبات هذه المسئلة
في الثلاثة الباقية بعده فانحصرت الادلة الدالة على هذه المسئلة في الاربعة المذكورة الوجه الاول
التمسك بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه التمسك به ان القياس مجاوزة
عن حكم الاصل الى حكم الفرع وذلك ظاهر والمجاوزة عن الشيء الى الغير اعتبار لانه مشتق من العبور والعبور
حقيقة في المجاوزة بالنقل والاستعمال اما النقل فمذكور في كتب اللغة واما الاستعمال فلانه يقال
عبرت النهر اي جاوزته ويقال للمعبر الذي هو موضع العبور عليه معبر والعبرة للدمعة التي جاوزت
الجفن وعبر الرؤيا اي جاوزها الى ما يلازمها فالقياس اعتبار والاعتبار مأمور به في قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار لان قوله تعالى فاعتبروا امر بالاعتبار فالقياس مأمور به واذا كان مأمورا به كان واجبا
لما ثبت ان الامر للوجوب فيكون حجة وهو المطلوب فان قيل المعنى بكون القياس حجة وجوب
العمل به الذي لم يلزم من هذا الدليل لا وجوبه الذي لزم منه قلت لا فرق بينهما اذ وجوب القياس
عبارة عن وجوب اثبات الاحكام الشرعية في بعض الصور لاشتراكه لبعض الصور في علتها ولا معنى
لوجوب العمل به الا هذا فلا فرق بينهما فان قيل لا نسلم ان المراد من الاعتبار المذكور في الآية هو القياس
وما ذكرتم في بيانه ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة ممنوع اذ لا نسلم ان القياس في الاحكام الشرعية انه معتبر
بل هو الاتعاظ كما في قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار وفي قول السعيد من اعتبر بغيره سلمنا
انه حقيقة في المجاوزة لكن شرط حمل اللفظ على حقيقته عدم المانع منه وها هنا وجد المانع من الحمل
على الحقيقة وهو عدم مناسبة اخر الآية صدرها فانه لو حمل على المجاوزة التي هي القياس صار معنى الآية
يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة بالبر وهو كلام ركيك لا يليق بالشارع
التكلم به واذا وجد المانع لم يحمل عليه بل يحمل على الاتعاظ لكونه مناسبا لسياق الآية قلنا في الجواب
عنه ان المراد من الاعتبار في الآية القدر المشترك بين القياس والاتعاظ وهو مطلق المجاوزة اذ الاتعاظ
ايضا مجاوزة من حال الغير الى حال نفسه لما بينا ان الاعتبار حقيقة فيها وحينئذ لا يلزم عدم تناسب
اخر الآية صدرها فان قيل سلمنا ان المراد من الاعتبار المذكور في الآية نفس المجاوزة التي هي
قدر مشترك بين القياس والاتعاظ لكن لا يلزم من وجوب القدر المشترك بينهما وجوب القياس

العبرة

الذي انتفى بيانه فان القدر المشترك بينهما كلي وكل من النقاط والقياس جزئي له والدال على الكلي
لا يكون دالا على الجزئي اذ العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات الثلاث كما بين في موضعه فلا يتم مطلوبكم
ولئن سلمنا الجواب عنه بل سلمنا ان الدال على الكلي من حيث هو دال عليه لا يدل على الجزئي لكن لا يجوز ان يدل
عليه لقرينة لحوق العموم به وهو جواز الاستثناء منه فان جواز الاستثناء دليل العموم كما مر والقياس من جملة
الجزئيات لما عرفت فيكون دالا عليه قال المجيب لقائل ان يمنع هذا الجواب بان صحة الاستثناء شرط
ثبوت كون الامر بالماهية امرا بالجزئيات وللخصم ان يمنع صحة الاستثناء ما لم يثبت ان الامر به امر بالجزئيات
والجواب عنه ان صحة الاستثناء ظاهرة في هذه الصورة اذ لو لم يعتبروا [illegible] الا اعتبار الفلاني لا خطأ لغة
وصحة الاستثناء معيار العموم لا ثبت في العموم ولا حاجة الى ثبوت كون الامر بالماهية امرا بالجزئيات
اذ معنى كون صحة الاستثناء معيار العموم هو انا اذا ترددنا في عموم لفظ نعتبر فيه الاستثناء فان صح منه
علمنا عمومه والا فلا فالعلم بصحة الاستثناء يكون في العلم بالعموم فان قيل ما ذكرتم من الدلالة على ان
الاعتبار حقيقة في المجاوزة لكونه ماخوذا من الاشتقاق التي لا تفيد اليقين ظنية ومسئلة حجية
القياس علمية فلا يجوز اثباتها بها ولئن سلم الجواب عنه ان المسئلة وان كانت علمية لكن المقصود منها العلم
بوجوب العمل فيكفي الظن فيها لما عرفت من ان امارته وسيلة الى العلم بوجوب العمل قال الثاني قصة معاذ
وابي موسى [illegible] كان ذلك قبل نزول اكملت لكم دينكم ولئن سلم المراد الاصول لعدم النص على جميع
الفروع اقول الوجه الثاني من الوجوه الاربعة التمسك بالسنة وهو خبر مشهور روي انه عليه السلام
لما بعث معاذا وابا موسى الاشعري فاصبر على اليمن قال لهما بم تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم في
السنة نقيس الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به فقال اصبتما وصوبهما الرسول عليه السلام في العمل
بالقياس وتصويب الرسول اياهما في العمل يدل على كونه حجة وفيه نظر فان ما ذكرتم من التصويب
انما يدل على جواز العمل بالقياس لا على وجوبه وانتم في بيان ذلك فان قيل ما ذكرتم من العمل بالقياس
انما كان جائزا في حياة النبي عليه السلام قبل استقرار الشرع وكمال الدين اذ لم يكمل النصوص حينئذ وافية
لجميع الاحكام واما بعد كمال الدين بنزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فالعمل بالقياس متعذر لوجود
النص على جميع الاحكام لان الدين انما يكون كاملا ان لو بين فيه جميع ما يحتاج اليه ولئن سلم الجواب عنه ان
المراد باكمال الدين تتميم اصول ما به الدين لا بيان جميع الفروع لعدم النص على جميع الفروع قال
الثالث ان ابا بكر رضي الله عنه قال في الكلالة اقول برأيي الكلالة ما عدا الوالد والولد والرأي
الوجه الثالث من الوجوه الاربعة الدالة على حجية القياس التمسك بالاجماع وتقريره ان العمل بالقياس
مجمع عليه وكل ما هو مجمع عليه يكون حجة اما انه مجمع عليه فلان علماء الصحابة مثل ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن عباس
رضي الله عنهم عملوا بالقياس وقالوا به ولم ينكر عليهم احد في ذلك وكلما كان كذلك كان مجمعا
عليه فالقياس مجمع عليه اما ان علماء الصحابة قالوا به فلان ابا بكر رضي الله عنه قال بالرأي لانه قال
في الكلالة اقول برأيي الكلالة ما عدا الوالد والولد وكل من قال بالرأي قال بالقياس لان الرأي
هو القياس اجماعا فكان ابو بكر قائلا بالقياس وان عمر رضي الله عنه امر ابا موسى الاشعري
في عهده بالقياس لما روي عنه انه كتب اليه في رسالته المشهورة اعرف الاشباه والنظائر

وقس

وقس الامور برأيك وهذا اصرح بالقول في القياس والرأي وسئل عمر رضي الله عنه قال في الجد
اقضي برأيي وقد عرفت ان الرأي هو القياس وان عثمان قال لعمر في بعض الاحكام
ان اتبعت رأيك فرأيك سديد وان تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي وان عليا قال
اجتمع رأيي ورأي عمر في ام الولد على ان لا تباع وقد رأيت الان بيعها وان ابن
عباس رضي الله عنه قاس الجد على ابن الابن في حجب الاخوة وانكر على زيد بن ثابت
قوله الجد لا يحجب الاخوة فقال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل
ابا الاب ابا [illegible] ليس مراده التسمية فان الجد لا يسمى ابا بل التشبيه
الجد بابن الابن في الحجب وذلك هو القياس ولما عدم انكار الباقين عليهم فلان
هؤلاء القائلين بالقياس والرأي في هذه المسائل من عظماء علماء الصحابة والقياس
اصل عظيم في الشرع نفيا واثباتا ولو انكر احد منهم عليهم لنقل ذلك الانكار الينا
لانهم نقلوا الاختلاف في الفروع كاختلافهم في الجد مع الاخوة فالاختلاف في الاصول
العظيمة اولى بالنقل وحيث لم ينقل الينا علم انه لم يوجد فثبت ان علماء الصحابة
قالوا بالقياس ولم ينكر احد عليهم واما ان كلما كان كذلك كان مجمعا عليه فلان
عدم انكارهم دال على انعقاد اجماعهم على صحة العمل به لان سكوت الصحابة الذين
كانوا ينقادون للحق ولا يمنعهم عنه رغبة ولا رهبة عن الانكار عليه دال على انهم رضوا
به واذا كان العمل بالقياس مجمعا عليه كان القياس حجة وهو المطلوب فان قيل
هؤلاء العلماء من الصحابة الذين نقلتم عنهم العمل بالقياس قد ذموا الرأي والقياس
ايضا ونقل ذلك الذم الينا اما ذم الرأي فلما روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه لما
سئل عن الكلالة اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وعن عمر
رضي الله عنه انه قال اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم ان يحفظوها
فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا واما ذم القياس فلما روي عن عمر رضي الله عنه قال اياكم
والمكايلة فقالوا وما المكايلة قال المقايسة وعنه ايضا انه كتب الى شريح وهو
قاض له من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم فان جاءك ما ليس فيها فاقض بما اجمع عليه اهل العلم
فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وعن علي وعثمان رضي الله عنهما انهما قالا لو كان الدين
بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه
انه قال تذهب فقهاؤكم وخياركم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور
برأيهم وعنه ايضا انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم
كثيرا مما احل الله وعنه ايضا انه قال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر

بالمقاييس وكذا روي عن غيرهم انكاره كما روي عن ابن عمر انه قال السنة
ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تجعلوا الراي سنة فثبت بهذه الروايات
تصريح الصحابة بانكار الراي والقياس فلا يكون العمل بالقياس مجمعا عليه
قلنا في الجواب عنه مجملا ان هولا الذين نقل عنهم الذم هم الذين قالوا
بالعمل به كما صرحتم في الاعتراض به فلا بد من التوفيق بين النقلين بان يقال
انما انكروا العمل بالقياس حيث فقد شرايطه وقالوا به حيث استجمع الشرايط
المعتبرة وفي الجواب عنه مفصلا ان المراد من قول ابي بكر رضي الله عنه
اي سما تظلني الى اخره تفسير القران بالراي الذي هو منهي عنه لقوله
في كتاب الله تعالى اذ لا مجال للعقل فيه بخلاف الفروع ومن قول عمر رضي
الله عنه اياكم واصحاب الراي ذم من ترك الاحاديث وعمل بالقياس ولا
شك ولاشك ان العمل به مع وجود النصوص ومن قوله اياكم والمكايلة المتلبسة
والتخمين في قدر المبيع كما في المزابنة لا القياس مطلقا وكذا به الى الشرع ليس نص في ذم القياس
ومن قول عثمان وعلي رضي الله عنهما انه لو كان جميع الدين بالقياس المراد منه
التنبيه على انه ليس كلما اتت به السنة على مقتضى القياس ومن قول ابن عباس
يذهب قراؤكم الى اخره الراي المجرد عن اعتبار الشارع ومن قوله اياكم والمقاييس
عدم جواز القياس في اصول الدين كاثبات الواجب بدليل قوله انما عبدت الشمس
والقمر بالمقاييس دون الفروع ومن قول ابن عمر ذم عمل من ترك السنة راسا وجعل
الراي ملاك امر الدين والحق ترجيح الروايات المقتضية للذم على الروايات الموجبة
للعمل لان الحاظر فيها صريح وقولهم به ليس بصريح **قال** الرابع ان ظن تعليل الحكم
في الاصل بعلة توجد في الفرع يوجب ظن الحكم في الفرع والعمل بهما ولا الترك
لهما والعمل بالمرجوح فتعين الراجح **اقول** الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة
على حجية القياس التمسك بالدليل المعقول وتقريره انا سنبين في الباب الثاني من هذا الكتاب
ان القياس لا بد له من الاصل ومن علة موجودة فيه ليضاف حكم اليها ومن فرع
توجد علة حكم الاصل فيه فنقول القياس يفيد ظن تعليل الحكم في الاصل بعلة
توجد في الفرع وما يوجب ظن تعليل حكم الاصل بعلة توجد في الفرع يوجب ظن
الحكم في الفرع لوجود ما ظن عليته فيه وحينئذ يلزم الجزم بثبوت الحكم في الفرع
لان حكم الفرع اذا كان مظنونا كان نقيضه وهو عدم الحكم فيه موهوما والنقيضان
لا يمكن العمل بهما والا اجتمعا ولا الترك لهما والا ارتفعا ولا العمل بالمرجوح وهو
العدم الموهوم مع وجود الراجح وهو الظن بوجوده فيه ممتنع اذ ليس من
شان العاقل ذلك فتعين العمل بالظن بوجود الحكم فيه الراجح على وهم عدمه
وهو المطلوب فان قيل لو كان العمل بالظن واجبا لوجب على القاضي العمل بقول شاهد

واحد

واحد في غير الزنا وبشاهدين فيه اذا غلب على ظنه صدقه او صدقهما وعلى
من ظن صدق المتنبي تصديقه قلنا في الجواب عنه ان المدعى هو ان العمل بالظن
فيما لا يقتضي القاطع خلافه واجب كالقياس وما ذكرتم من الصور فالقاطع يدل
على عدم جواز العمل فيها فلا يرد نقضا **قال** احتجوا بوجوه الاول قوله
تعالى لا تقدموا وان تقولوا ولا تقف ولا رطب ولا يابس ان الظن قلنا الحكم مقطوع والظن
في طريقه **اقول** احتج القايلون بعدم حجية القياس في الشرع على مطلوبهم
بوجوه ستة الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة والمعقول البحت
والمركب من المعقول والمنقول والحصر فيها ظاهر لان الدليل على عدم حجية القياس
اما ان يكون نقليا صرفا او عقليا صرفا او مركبا منهما والاول اما ان يكون كتابا
او سنة او اجماعا وهو انما يفيد ان لو امكن معرفة اهل الاجماع وما يمكن معرفتهم
طايفتان اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم لكون غيرهم
منتشرين في مشارق الارض ومغاربها فلا يمكن معرفتهم كما عرفت فحينئذ
انحصرت ادلة عدم حجية القياس في الستة الوجه الاول التمسك بالكتاب
واورد المصنف منه ايات خمسا الاولى قوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله
ورسوله يدل على ان العمل بالقياس منهي عنه لكونه تقدما بين يدي الله ورسوله
الثانية قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون يدل ايضا على عدم جواز
العمل به لان العمل به قول بالظن الذي هو غير العلم فيكون قولا بما لا يعلم الثالثة
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والتقريب فيها كما في الثانية الرابعة
قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين يدل على اشتمال القران على
جميع الاحكام الشرعية وحينئذ نقول الحكم الثابت بالقياس ان دل عليه
الكتاب كان ثابتا بالكتاب لا بالقياس وان لم يدل عليه لم يكن حكما شرعيا
فلا يكون القياس الدال عليه حجة شرعية الخامسة قوله تعالى وان الظن لا يغني
من الحق شيئا دل على ان مقتضى القياس ليس بحق لما عرفت من ان العمل بالقياس
عمل بالظن فلو كان مقتضاه حقا لكان الظن مغنيا من الحق شيئا والاية
تنفيه قلنا في الجواب عن جميع هذه الايات ان الحكم الحاصل من القياس مقطوع
والظن انما وقع في طريقه كما مر في اول الكتاب وفيه نظر لان هذا الجواب
لا يدفع مقتضى الاية الاولى والرابعة وذلك ظاهر بل الاولى ان يقال في الجواب
عن التمسك بالاية الاولى انا لا نسلم ان القول بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن القياس اعتبارا ماموراً به لكنه اعتبار مامور به لما بينا

فلا يلزم ذلك وعن التمسك بالاية الرابعة ان المراد بالكتاب المبين هو اللوح
المحفوظ لا القران وان سلم انه القران لكنه غير باق على عمومه بدليل انه غير
مشتمل على جميع الاحكام الفرعية الغير المحصورة والقضايا الهندسية
والمباحث الرياضية وغيرها **قال** الثاني قوله عليه السلام تعمل هذه
الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك
فقد ضلوا الثالث ذم بعض الصحابة من غير نكير قلنا معارضان بمثلهما
فوجب التوفيق **اقول** الوجه الثاني من الوجوه الستة التمسك بالسنة
وهو قوله عليه الصلاة والسلام تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة
بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا فانه يدل على ان
العمل بالقياس ضلال فلا يجوز **الوجه** الثالث منها التمسك باجماع الصحابة
وتقريره ان بعض الصحابة ذم العمل بالقياس كما مر ولم ينكر عليه احد اذ لم
يظهر من احد منهم الانكار على ذلك فيكون اجماعا منهم على جواز عدم العمل
به قلنا في الجواب عن هذين الوجهين انهما معارضان بمثلهما اي الخبر بالخبر
والاجماع بالاجماع فان خبر معاذ دال على جواز العمل بالقياس وعمل بعض
الصحابة من غير ظهور انكار اجماع منهم على جواز العمل به واذا كانا متعارضين
فيجب التوفيق بينهما كما مر **قال** الرابع نقل الامامية انكاره عن
العترة قلنا معارض بنقل الزيدية **اقول** الوجه الرابع التمسك باجماع
العترة وتقريره ان الامامية نقلوا انكار القياس عن العترة فيكون
اجماعا منهم على ذلك واجماعهم حجة لما مر في باب الاجماع قلنا في الجواب
عنه لا نسلم حجية اجماع العترة ولو سلمت فمعارض بنقل الزيدية عن
العترة جواز العمل به وفيه نظر فانا كما نعلم بعد مخالطة اصحاب النقل
ان مذهب ابي حنيفة ومالك والشافعي القول بالقياس فكذا نعلم ان مذهب
اهل البيت كالباقر والصادق وغيرهما من الائمة انكار القياس **قال**
الخامس انه يؤدي الى الخلاف والمنازعة وقد قال الله تبارك وتعالى
ولا تنازعوا فتفشلوا قلنا الاية في الاراء والحروب لقوله عليه السلام
اختلاف امتي رحمة **اقول** الوجه الخامس التمسك بالمركب من المعقول
والكتاب وتقريره ان العمل بالقياس يؤدي الى الخلاف والمنازعة لكونه
اتباع الامارة المقتضية للمنازعة والاختلاف والمنازعة منهي عنها لقوله
تعالى ولا تنازعوا فالمؤدي اليه كذلك قلنا في الجواب عنه ان الاية الناهية

عن النزاع

عن النزاع مختصة بالاختلاف في الاراء والحروب يدل عليه سياق الاية
لا في الاحكام الشرعية لان الاختلاف فيها غير منهي بل مندوب لقوله عليه
الصلاة والسلام اختلاف امتي رحمة **اقول** السادس ان الشارع فصل بين
الازمنة والامكنة في الشرف والصلوات في القصر وجمع بين الماء والتراب في التطهير واوجب
الوجه السادس التمسك بالمعقول المحض وتقريره ان مبنى القياس على الجمع في
الحكم بين المتماثلين لاشتراكهما في المصلحة الموجبة له وعلى الفرق بين المختلفين
في المصلحة وعلى كون علة الاصل مستلزمة للحكم حيث كانت في القياس الغير
الجلي وعلى كون الحكم في الفرع اولى من الاصل في القياس الجلي حيث يكون استلزام
العلة الحكم في الفرع اظهر من استلزامها الحكم في الاصل والشرع لم يعتبر
هذه المعاني لان الشارع فصل بين الازمنة في الاحكام لانه فضل ليلة القدر
على سائر الليالي وبين الامكنة كذلك لانه فضل الكعبة على سائر الاماكن وبين
الصلوات في القصر فانه لقصر من الرباعية النصف دون غيرها والازمنة
والامكنة والصلوات متماثلات فلم يجمع بين المتماثلات بل فرق بينها وجمع بين
الماء والتراب في التطهير وهما مختلفان لان الماء منظف والتراب مشوه فلم
يفرق بينهما واوجب التعفف على الحرة الشوهاء ولم يوجبه على الامة
الحسناء مع ان علة التعفف موجودة في صورة الامة الحسناء وكذلك قطع
سارق المال القليل ولم يقطع غاصب المال الكثير مع ان تلك العلة موجودة
في الغصب فلم يعتبر استلزام العلة الحكم وجلد بقذف الزنا وشرط في اثباته
شهادة اربع دون اثبات الكفر الذي هو اغلظ منه اذ لا جلد بالقذف به
ولا يشترط في اثباته شهادة اربع فلم يعتبر اولوية القياس واذا ثبت عدم
هذه المعاني في الشرع ثبت عدم اعتبار القياس شرعا لان عدم اعتبارها ينافي القياس
قلنا في الجواب عنه ان القياس انما يسوغ في الشرع حيث عرف المعنى المشترك
الموجب للقياس وهذه الصور مما لم يعرف فيها المعنى المشترك الموجب للقياس
فلا يرد نقضا فان الصور التي فصل الشارع بينها جاز ان تكون مما لا اشتراك بينها
في العلة المعتبرة شرعا المقتضية للاشتراك في الحكم والصور التي جمع بينها مما اشتركت
في العلة المعتبرة وتخلف الحكم عن العلة المعتبرة ممنوع لانه ربما لم يعرف
ما هو العلة وظنا العلة المعتبرة علة معتبرة **قال** التاريك النظام والبصري
وبعض الفقهاء التنصيص على العلة امر بالقياس وفرق ابو عبد الله بين الفعل والترك
لنا انه اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل عليه الاسكار مطلقا وعليه اسكارها

الهامش: التعفف على الحرة الشوهاء ولم يوجبه على الامة الحسناء وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بقذف الزنا وشرط فيه اربعة دون الكفر ولم يعتبر القياس عند المعنى

قيل الا على عدم التقييد قلنا فالتنصيص لا يفيد وحينئذ قيل لو قال علة الحرمة الاسكار لا تندفع الاحتمال قلنا فيثبت الحكم في كل الصور بالنص اولى المسئلة الثانية في ان تنصيص الشارع على علة الحكم هل يفيد الامر بالقياس ام لا فنقول قال النظام وابو الحسين البصري وبعض الفقهاء ان تنصيص الشارع على علة الحكم امر منه بالقياس مطلقا سوا كانت تلك العلة علة للفعل او للترك على معنى ان ذلك يكفي في تعدية الحكم بها الى غير محل الحكم المنصوص وان لم يرد ما يوجب التعبد بالقياس وقال اكثر المتاخرين انه لا يفيد ذلك مطلقا وهو المختار وفرق ابو عبد الله بين الفعل والترك فقال ان كان النص على علة الفعل بان كانت علة لوجوب الفعل او ندبيته لم يكن امرا بالقياس فلا يكفي ذلك في ايجاب الفعل ولا في ندبيته اي وجوبه وان كان النص على علة الترك بان كانت علة للتحريم كان امرا بالقياس فيكفي في تحريم الفعل اين وجدت لنا على المختار وهو ان التنصيص على العلة ليس امرا بالقياس مطلقا ان التنصيص على علة التحريم ليس امرا بالقياس لان الشارع اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون علة التحريم هي الاسكار مطلقا حتى يثبت التحريم في كل ما يسكر ويكون امرا بالقياس كما هو مذهبكم ويحتمل ان يكون علته اسكار الخمر بحيث قيد كونه مضافا الى الخمر معتبرا في العلية فلا يثبت به التحريم في كل ما يسكر فحينئذ لم يكن امرا بالقياس لامتناع التعدية حينئذ واذا احتمل كلا منهما امتنع الجزم بالامر بالقياس واذا لم يكن التنصيص على علة التحريم اعني علة الترك امرا بالقياس لم يكن في غيره اعني علة الفعل لعدم القايل بالفصل وهو المطلوب فان قيل الاحتمال الثاني ساقط بحسب العرف اذ الاغلب على الظن عرفا عدم التقييد بالمحل الذي نص على علته بدليل ان الاب اذا قال لابنه لا تاكل هذه الحشيشة فانها سم اقتضى العرف منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما ولم يتبين تخصيص المنع بتلك الحشيشة خاصة واذا ثبت سقوط التقييد في العرف ثبت سقوطه في الشرع لقوله عليه الصلاة والسلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واذا كان ساقطا شرعا كانت العلة هي الاسكار مطلقا فكان امرا بالقياس كما هو مذهبنا وهو المطلوب قلنا في الجواب عنه سلمنا ان التقييد ساقط شرعا لكن لا يلزم من مجرد التنصيص على العلة الامر بالقياس ما لم يترك على وجوب الحاق الفرع بالاصل للاشتراك في العلة اعني الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس فلا يلزم مطلوبكم فان قيل ما ذكرتم من المثال ليس من صور التنصيص على العلة لان الاحتمال ينافي التنصيص بل صورة

التنصيص

التنصيص على العلة مثلا ان يقول علة الحرمة الاسكار اذ حينئذ يندفع هذا الاحتمال وحينئذ يكون امرا بالقياس قلنا في الجواب عنه انه لو قال بهذه الصيغة لم يكن امرا بالقياس لان هذه الصيغة مقتضية لثبوت الحرمة من حيث هو والعلم بعلية الاسكار يقتضي العلم بثبوت الحرمة في جميع صور وجوده فيكون النص مقتضيا لثبوت الحرمة في جميع صور وجوده وهو المطلوب واما عدم ثبوتها بالقياس فلان الحكم لما ثبت في جميع صور وجوده بالنص لم يكن ثابتا بالقياس لامتناعه حينئذ اذ القياس يقتضي ثبوت الحكم في الفرع بغير النص المثبت لحكم الاصل لما سيجي في الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا الكتاب وهنا ثبت الحكم في جميع الصور بالنص فامتنع القياس واذا امتنع القياس امتنع الامر به واستدل الفارق بين الفعل والترك بان من ترك اكل رمانة حامضة لحموضتها وجب عليه ان يترك كل رمانة حامضة لحموضتها لا يجب عليه ان ياكل كل رمانة حامضة واجيب عنه بان الترك ربما كان لحموضة المخصوصة بهذه الرمانة فلا يلزم منه ترك ساير الرمانات وان اكل هذه الرمانة المخصوصة جاز ان يكون لحموضتها مع ميل الطبيعة اليها وقيام الاشتهاء الصادق وخلا الطبيعة عن غيرها فلا يوجب اكلها اكل ساير الرمان لان هذه القيود باسرها لم توجد في غيرها واعلم ان في تحرير البحث في هذه المسئلة وتقريرها خبطا في التحرير فلان النظام لما كان ممن احال القياس كيف يقول التنصيص على العلة امر بالقياس بل لعل مراد النظام من ذلك ان النص على علة الحكم من حيث هي كاف في العلم بثبوت الحكم بها في غير محل الحكم المنصوص وهذا الكلام حق لكنه اثبات للحكم في جميع محالها بالنص لا بالقياس لما عرفت واما في تقريره فلانه لا حاجة الى هذه التطويلات اذ يكفي في كون ابطال التنصيص بالعلة امرا بالقياس ان يقال الشارع ان نص على علة الحكم من حيث هي كان الحكم ثابتا في جميع محالها بالنص دون القياس كما مر وان نص عليها بحيث يكون للتقييد بالمحل مدخل في العلية لم يثبت القياس لامتناع تعديته وايا ما كان لم يكن امرا بالقياس وهو المطلوب ثالث الثالثة القياس اما قطعي واما ظني فيكون الفرع بالحكم اولى كتحريم الضرب على تحريم التافيف او مساويا كقياس الامة على العبد في السراية او ادون كقياس البطيخ على البر في الربا مثل تحريم التافيف يدل على تحريم انواع الاذى عرفا ويكفر به قول الملك لجلاده اقتله ولا تستخف به قيل لو ثبت قياسا لما قال به منكره قلنا الجلي لم ينكر

قيل نفي الأدنى يدل على نفي الأعلى كنفي لهم فلان لا يملك الحبة ولا النقير
ولا القطمير قلنا أما الأول فلأن نفي الجزء يستلزم نفي الكل وأما الثاني فلأن
التطفيف التعارف فيه ضرورة ولا ضرورة ها هنا **أقول** المسئلة الثالثة في بيان
أقسام القياس فنقول القياس إما قطعي وهو القياس الذي علم علة الحكم في الأصل
وعلم وجودها في الفرع فيعلم منهما ثبوت الحكم في الفرع وإما ظني وهو القياس الذي
ظن علية العلة للحكم في الأصل وظن وجودها في الفرع أو علم أحدهما وظن الآخر فيظن
منهما وجود الحكم في الفرع إذا عرفت هذا فمقول القياس إن كان يقينيا يمتنع أن يكون
حكم الفرع أقوى من حكم الأصل إذ لا درجة للاعتقاد أقوى من اليقين وإن كان
ظنيا فلا يمتنع فيه ذلك بل جاز أن يكون الحكم في الفرع أولى من الحكم في الأصل
أي يكون استلزام العلة الجامعة لحكم الفرع أظهر من استلزامها الحكم الأصل
كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فإن استلزام وجوب احترام الوالد
لحرمة ضربه أظهر من استلزامه لحرمة التأفيف وجاز أن يكون ثبوت الحكم
في الفرع مساويا لثبوته في الأصل على معنى أن استلزام العلة الجامعة لحكم الفرع
يكون مساويا في الظهور لاستلزامها لحكم الأصل كقياس الأمة على العبد في سراية
العتق إذا أعتق الموسر البعض فإن المشترك بينهما تشوف الشارع بالعتق
وليس استلزامه لإحدى السرايتين أظهر من استلزامه للأخرى وجاز
أن يكون حكم الفرع أدون من حكم الأصل أي يكون استلزام العلة المستلزمة
لحكم الفرع أخفى من استلزامه لحكم الأصل كقياس البطيخ على البر في الربا فإن علة
الربا في المطعومات هو الطعم والاقتيات وهو في البر أكثر مما في البطيخ وقال
الحنفية في تعليله بمدة العادة إذ يحتمل أن تكون العلة غير الطعم كما ذهب
إليه مالك من أن العلة هي القوت فلا يكون حكم الربوية في المؤجل ثابتا
على هذا التقدير فلذلك كان الحكم في الفرع أدون وفيه نظر لأن مذهب
مالك حسب ما قرر يقتضي عدم الحكم في الفرع لا كون الحكم فيه أدون واعلم
أن لفظة الثالثة قوله فيكون مشعرة بأن أولوية الحكم في الفرع من الحكم
في الأصل على المعنى المذكور مختصة بالقياس الظني وليس كذلك إذ جاز ذلك
في القياس اليقيني أيضا لكون اليقينيات ربما تتفاوت بالظهور والخفاء
فإن قيل على مثال ما يكون الحكم بالفرع أولى من الحكم في الأصل أن تحريم التأفيف
يدل عرفا على تحريم أنواع الأذى التي منها الضرب لأن المنع من التأفيف
منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي إلى المنع من أنواع الأذى وإذا كان
كذلك

كذلك كان تحريم الضرب مستفادا من اللفظ عرفا لا من القياس فلنا في الجواب عنه أن هذا
النقل غير صحيح إذ يكذبه حسن قول الملك للجلاد اقتله ولا تستخف به فإنه نفى الاستخفاف
وأمر بالقتل فعلم أن تحريم الضرب مستفاد من القياس لا من النقل وفيه نظر لأن حسن هذا القول
لا ينافي ذلك النقل بل لو قال يكذبه قول الملك للجلاد اقتله ولا تقل له أف لكان صحيحا وذلك ظاهر
فإن قيل لو كان حرمة الضرب مستفادة من القياس على حرمة التأفيف لوجب أن لا يقول بحرمة
الضرب منكر القياس وهو ظاهر لكن اللازم باطل لكون حرمة الضرب متفقا عليها عند القائل بالقياس
وعند منكره فلنا في الجواب عنه أن حرمة الضرب مستفادة من القياس وإنما قال منكر
القياس لأن القياس الذي استفيد منه حرمة الضرب قياس جلي والقياس الجلي لا ينكره
أحد وفيه نظر لما مر في صدر باب القياس فإن من ينكر أصل القياس كيف يترك القياس الجلي
فإن قيل نفي الأدنى يدل على نفي الأعلى كما في قولهم فلان لا يملك الحبة فإنه يدل عرفا على أنه لا يملك
دينارا ولا زيادة على دينار وكما في قولهم فلان لا يملك نقيرا ولا قطميرا فإنه يدل عرفا على أنه لا يملك
شيئا وإذا كان نفي الأدنى يدل على نفي الأعلى كان تحريم التأفيف دالا على تحريم الضرب عرفا فكان
تحريم الضرب مستفادا من اللفظ لا من القياس فلنا في الجواب عنه أن تحريم الضرب مستفاد
من القياس وقد بيناه وأما قولهم فلان لا يملك حبة فإنما يدل على أنه لا يملك دينارا
ولا درهما لكون الحبة جزءا من الدينار والدرهم ونفي الجزء يستلزم نفي الكل بخلاف التأفيف
فإنه ليس جزءا من الضرب فظهر الفرق بينهما وأما قولهم فلان لا يملك نقيرا ولا قطميرا فإنما
يدل بحسب العرف على أنه لا يملك شيئا لضرورة وهي أن النقير عبارة عن النقرة التي في ظهر النواة
والقطمير عبارة عن شق النواة كما ذكر في المحصول أو عن القشرة الرقيقة التي عليها كما ذكر في الصحاح
ولا يمكن حملها على الحقيقة فنقل في العرف لضرورة امتناع الحمل على الحقيقة إلى عدم ملك شيء
وهذه الضرورة منتفية في التأفيف لكونه محمولا على الحقيقة فظهر الفرق **قال** الرابعة
القياس يجري في الشرعيات حتى الحدود والكفارات لعموم الدليل وفي العقليات عند أكثر
الأدبا دون الأسباب والعادات كأقل الحيض وأكثره **أقول** المسئلة الرابعة في بيان
ما يجري في جميع الشرعيات وجوز التمسك به فيها حتى الحدود كقول الشافعية يجب الحد على
اللائط قياسا على الزاني والجامع بينهما إدخال فرج في فرج محرم شرعا قصدا وحتى في الكفارات
كقول الحنفية يجب الكفارة في الإفطار بالأكل قياسا على الإفطار بالوقاع هكذا نقله الإمام
في المحصول عن الشافعي رضي الله عنه في ذكر مناقضات الحنفية ولكن الحنفية يقولون إنما نقول
بوجوب الكفارة في الإفطار بالأكل والشرب لعموم قوله من أفطر في نهار رمضان فعليه ما على
المظاهر لا للقياس فلا مناقضة في كلامنا وإنما جرى القياس في الحدود والكفارات وسائر
الشرعيات لعموم الدلائل الدالة على جواز العمل بالقياس نحو قوله تعالى فاعتبروا فإنه عام ولكل

معاذ اجتهد وتصويب الرسول اياه فانه كلا منهما مطلق وانما خص الحدود والكفارات بالذكر
لان الحنفية منعوا جريانه فيهما لان القياس يحتمل الشبهة لعدم افادته القطع والحدود والعقوبات
والكفارات فيها شائبة العقوبة فيجب ان يندرأ بقوله عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات
واذا وجب درء الحدود والكفارات بالقياس لعدم اثباتها به فلا يجري القياس فيهما واجيب
بان عدم افادة القياس القطع لا يفيد شبهة دارئة للحدود والا لما ثبتت بخبر الواحد لعدم
افادته العلم وكذا اتفقوا على جواز اثباتها به والقياس يجري في العقليات عند اكثر المتكلمين
ويسمونه الحاق الغائب بالشاهد وقالوا لا بد من جامع عقلي وهو اربعة عندهم العلة كقولهم
عالمية الغائب معللة بالعلم قياسا على الشاهد والحد كقول القائل حد العالم غائبا من له العلم
قياسا على الشاهد والدليل كقولنا اتقان الافعال واحكامها يدل على ارادة الفاعل
وعلمه في الغائب قياسا على الشاهد وانما يجري القياس فيها اذ القياس قد يكون مفيدا
لليقين فجاز ان يستدل به في العقليات وكذا القياس يجري في اللغات عند اكثر علماء العربية
كالمازني وابي علي الفارسي اذ الظن علية التسمية كما يقولون عصير العنب انما سمي خمرا للشدة
المطربة التي تخامر العقل اذ تسميته بالخمر دائر مع الشدة المطربة وجودا وعدما
ودوران الشيء مع الشيء يدل على كون المدار علة للدائر فيعلم ان علة التسمية بالخمر هي الشدة المطربة
وهي حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا ايضا قياسا عليه دون الاسباب فان القياس لا يجري فيها
واستدل الامام عليه في المحصول وقال مثلا لا يجوز قياس اللواط على الزنا في كونه سببا للحد
لان كون الزنا سببا للحد ان كان لامر مشترك بينه وبين اللواط كان السبب ذلك المشترك لا الزنا
وقد فرضنا الزنا سببا هذا خلف وان كان لا لامر مشترك امتنع القياس لانتفاء الجامع
فان قلت هذا ينافي ما ذكرتم من ان القياس يجري في الحدود ومثلتم بقياس اللائط
على الزاني وما قلتم يستلزم قياس اللائط على الزاني قلت الجائز قياس اللائط على الزاني في الحكم وهو
وجوب الحد والممتنع قياس اللائط على الزاني في كونه سببا لوجوب الحد فلا منافاة ودون العادات
لان القياس انما يجري فيما يعلم علة الحكم اما قطعا او ظاهرا والامور العادية كاقل الحيض واكثره
لا يعلم اسبابها لا قطعا ولا ظاهرا فوجب الرجوع فيها الى قول الصادق دون القياس واعلم
ان في هذه المواد انظارا وابحاثا يطول الكتاب بايرادها فتركناها للاختصار **قال**
الباب الثاني في اركانه اذا اثبت الحكم في صورة لمشترك بينها وبين غيرها تسمى الاولى اصلا
والثانية فرعا والمشترك علة وجامعا وجعل المتكلمون دليل الحكم في الاصل اصلا والامام الحكم
في الاولى اصلا والعلة فرعا وفي الثانية بالعكس وبان ذلك في فصلين **اقول** الباب الثاني
في بيان اركان القياس وتعريفها فنقول اذا اثبت حكم مختلف فيه في صورة للمشترك
بينها وبين صورة اخرى اتفقوا على ثبوت مثل ذلك الحكم فيها كان ذلك الاثبات قياسا لما عرفت

من نصه

من نصه مثلا اتفقوا على تحريم بيع البر بجنسه متفاضلا للحديث المشهور في باب
الربا واختلفوا في الذرة فاذا اثبت تحريم البيع في الذرة بجنسها متفاضلا للمشترك
بينهما وهو الطعم او الكيل فهذا الاثبات قياس والبر محل الحكم المتفق عليه ودليله
الحديث والذرة محل الحكم المختلف فيه فاذا عرفت هذا فنقول ان القياس
لا بد له من اركان ثلاثة الاصل والفرع والجامع لكن اختلفوا في ان الاصل والفرع ماذا
فالفقهاء يسمون الصورة الاولى التي هي محل الحكم المتفق عليه كالبر في مثالنا اصلا والصورة
الثانية التي هي محل الحكم المختلف فيه كالذرة في مثالنا فرعا والمشترك بينهما كالكيل
او الطعم في مثالنا علة وجامعا والمتكلمون جعلوا دليل الحكم في اصل الفقهاء كالحديث
المشهور الدال على تحريم بيع البر متفاضلا اصلا قال الامام في المحصول اما قول الفقهاء فبعيد
لان الاصل الذي يتفرع عليه غيره والحكم المطلوب اثباته في الذرة غير متفرع على البر لان
البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم وهو حرمة الربا لم يمكن تفريع حرمة الربا في الذرة عليه
ولو وجد ذلك الحكم في صورة اخرى ولم يوجد في البر امكن تفريع حرمة الربا في الذرة
عليه فاذن الحكم المطلوب اثباته غير متفرع على البر بل على الحكم الحاصل فيه فاذن البر لا يكون
اصلا للحكم المطلوب واما قول المتكلمين فضعيف ايضا لانا لو قدرنا كوننا عالمين بحرمة الربا
في البر بالضرورة او بالدليل العقلي امكننا ان نفرع حكم الذرة عليه وان لم نعرف النص الدال
عليه فلا يكون النص اصلا والامام حيث ابطل القولين جعل الحكم في محل الوفاق اصلا لتفرع
العلم بثبوته فيه اذ ما لم يعلم الحكم في محل الوفاق لم يطلب علته وجعل الامر في الصورة
الثانية بالعكس من ذلك اي جعل العلة اصلا لحكم محل الخلاف اذ ما لم يعلم حصول العلة فيها
لم يمكننا اثبات الحكم فيها ثم قال ان لقول الفقهاء والمتكلمين وجها لانه لما ثبت ان الحكم في محل الوفاق
اصل وكان كل من المحل ودليل الحكم اصلا له لاحتياجه الى احدهما في الخارج والى
الاخر في الذهن كان كل منهما اصلا للاصل فكان اصلا قال واعلم انا بعد التنبيه على هذه
الدقائق نساعد الفقهاء في مصطلحهم والمصنف اورد بيان اركان القياس في فصلين لان اركانه
ثلاثة احدها علة والاخران معلولان فرجع البحث الى ما يتعلق بالعلة والى ما يتعلق بالمعلول
فافرد لكل منهما فصلا **قال** الفصل الاول في العلة وهي المعرف للحكم قيل المستنبط عرفت
به فيدور قلنا تعريفه في الاصل وتعريفها في الفرع فلا دور والشرط في الطرفين **اقول**
الفصل الاول في بيان علة الحكم والمباحث المتعلقة بها وانما قدم البحث عنها على البحث عن سائر
اركان القياس لان اعظمها واهمها بالبحث والمذهوب انما هو الكلام فيها فنقول ان الاشاعرة
فسروا علة الحكم بالمعرف للحكم دون الموجب له والداعي للشارع اليه لما مر ان الحكم عندهم
خطاب الله تعالى الذي هو الكلام القديم فيمتنع تعليله بشيء من العلل وفيه نظر فان قيل العلة

الصورة الاولى وهو
محل الوفاق اصلا وعلى
فرعا من حيث ان العلم
بعلة الحكم فيه

ربما يكون مستنبطة كما سيجيء وحينئذ يلزم الدور من تعريف العلة بمعرف الحكم لان العلة
المستنبطة عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب عليته المتأخر عن معرفة الحكم
فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على العلم بالحكم فيلزم الدور وانه باطل قلنا في الجواب
عنه ان تعريف الحكم بالعلة المستنبطة انما هو في الاصل وتعريف الحكم انما هو في الفرع فلا دور
والتحقيق فيه ان الحكم ورد بين احدهما حكم الاصل والثاني حكم الفرع فحكم الاصل هو المعرف للعلة
المستنبطة فلا دور فان قلت حكم الفرع مثل حكم الاصل فلا يكون معرفا لاحدهما يكون معرفا
للآخر لان حكم الامثال واحد قلت الامثال قد تختلف بالجلاء والخفاء وان اشتركت في الماهية
ولوازمها فجاز ان يكون بعضها اجلى من الآخر والنظر الكاشف عن مباحث العلة تقع في الطرق
الدالة على العلية اما ان تقع في الطرق الدالة عليها او في الامور المانعة عن عليتها او في اقسامها

قال الاول في الطرق الدالة على العلية الاول النص القاطع كقوله تعالى في الفيء كيلا يكون دولة
وقوله عليه السلام انما جعل الاستئذان لاجل البصر وقوله انما نهيتكم عن لحوم الاضاحي
لاجل الدافة والظاهر اللام كقوله تعالى لدلوك الشمس فان ائمة اللغة قالوا اللام للتعليل
وقوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب للعاقبة مجازا
وان مثل لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا والباء مثل قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم

اقول الطرف الاول في بيان الطرق الدالة على عليتها وهي تسعة الاول النص الدال على العلية
صريحا وهو قسمان قاطع وظاهر لانه ان لم يحتمل غير العلية فقاطع وان احتمله فظاهر اما النص
القاطع فهو ان يذكر الشارع لفظا من الفاظ العلية غير محتمل لغيرها اما حرفا من حروف التعليل
لا يقصد به سواه نحو كي في قوله تعالى في الفيء كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم ومعناه ان
الفيء الذي افاء الله على رسوله انما خمس وصرف في المصارف التي بينها الله تعالى كيلا يكون
حقا بين الاغنياء يتكاثرون به فان من حق الفيء ان يعطى للفقراء ليكون لهم بلغة يعيشون
بها والدولة بالفتح والضم ما يداول ويدور للانسان من الجد او لفظا موضوعا له في اللغة
لا يحتمل غيره كلفظ لاجل في قوله عليه السلام انما جعل الاستئذان لاجل البصر اي انما جعل الاستئذان
واجبا في الشرع لاجل حفظ البصر حتى لا يقع على من حرم النظر اليه وفي قوله عليه السلام انما
نهيتكم عن لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي انما نهيتكم عن ادخارها لاجل القوافل السيارة فكلوا
قال الاستاد في شرح مختصر المنتهى وقال في الصحاح الدافة الجيش يدفون نحو العدو اي يدبون
واما النص الظاهر فهو ان يذكر لفظا ظاهرا في التعليل محتملا لغيره كاللام وان والباء فان هذه
الحروف وان كانت صريحة في التعليل لكن قد تقصد بها سواه مجازا اما اللام فكما في قوله تعالى اقم الصلاة
لدلوك الشمس فان ائمة اللغة قالوا اللام موضوعة للتعليل واورد الامام في المحصول مثال اللام في
افادة التعليل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا ظاهر في افادة التعليل

من مثال

من مثال المصنف فان قلت لو كانت اللام مفيدة للتعليل لافادته في قوله تعالى ولقد ذرانا
لجهنم كثيرا من الجن والانس اي خلقنا لها وفي قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب لكنها لا تفيد التعليل
فيهما لانا ما ذرانا لجهنم لا يكون علة للخلق ولا الموت للولادة ولا الخراب للبناء قلنا في الجواب عنه
ان اللام وان كانت في اللغة موضوعة للتعليل لكنها وردت في هاتين الصورتين للعاقبة مجازا
والا لزم الاشتراك واما ان فكما في قوله عليه السلام في المحرم الذي وقصته ناقته وما تبع اخرته
لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا جعل ان بما بعدها علة لتحريم تطييبه وقد ترد لغير
التعليل مجازا كما في قولك ان زيدا قائم فانها لتاكيد مضمون الجملة الاسمية وتحقيقه وفي كونها في
تاكيد مضمون الجملة الاسمية نظر قال الفاضل العراقي في مثال المصنف نظر لانه من امثلة الايماء
كما سيصرح به وذكر في المحصول ان مثاله قوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم قلت هذا سهو منه
لان في المثال ما يدل على التعليل صريحا وهو ان بما بعده وما يدل عليه غير صريح وهو ترتب الحكم
على الوصف بلفظ الفاء فجاز ان يورد من امثلة التعليل صريحا وهو النص الظاهر ومن امثلة ما يدل عليه
غير صريح وهو الايماء ومثال المحصول ايضا من امثلة الايماء كما سيجيء في النوع الثالث قال الاستاد
في شرح مختصر المنتهى ما يدل على التعليل ظاهرا هي ان المخففة المفتوحة لا المشددة المكسورة
على ما يوردونها فانما ذكروا مثالا لها قوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم وهذه بالحقيقة
مقدرة باللام واورد في مثالها قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون
للناس عليكم حجة وفيه نظر اما اولا فلان الاصل عدم تقدير اللام في قوله انها من الطوافين واما
ثانيا فلان التعليل في مثال المورد انما استفاد من اللام الملفوظة وهي اولى بافادة التعليل
من اللام المقدرة واما الباء فمثل قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت جعل الباء ما دخلت
عليه علة للين المنسوب الى الرسول عليه السلام وقد ترد مجازا لغير التعليل كالمعاني
المشهورة للباء وفيه نظر لانهم نصوا على ان الباء حقيقة في الالصاق وتمسك به الامام في المحصول
غير مرة فكيف يسوغ له ان يقول انه حقيقة في التعليل مجاز في الالصاق **قال** الثاني
الايماء وهو خمسة انواع الاول ترتب الحكم على الوصف بالفاء ويكون في الوصف او الحكم في لفظ
الشارع او الراوي مثل والسارق والسارقة فاقطعوا لا تقربوه طيبا زنا ماعز فرجم **اقول**
الطريق الثاني من الطرق الدالة على علية الوصف هو الايماء وهو النص الذي يدل على العلية لا بالصريح
بل لان قران الوصف المذكور فيه بحكم لو لم يكن ذلك الوصف للتعليل لكان اقترانه به بعيدا من كلام
الشارع كما سنبين والايماء خمسة انواع النوع الاول منه ترتب الحكم على الوصف بلفظ
الفاء وذلك بثلاثة اقسام لان الفاء اما ان يدخل على الوصف والحكم متقدم عليه مثل قوله عليه السلام
في المحرم المذكور لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا او يدخل على الحكم والوصف
متقدم عليه وذلك اما في كلام الشارع نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ،

او في كلام الراوي كقول ابي هريرة رضي الله عنه زنى ماعز فرجم فالترتيب في هذه الصور يدل على
ان ما رتب عليه الحكم علة الحكم لكون الفا للتعقيب وحينئذ يلزم منه السببية وهو ان يثبت
الحكم عقيبه اذ لا نعني بها الا ذلك فلو لم يثبت الحكم عقيبه لكان ذكر الفا مستهجنا وفيه نظر
فان هذا التعليل لا يمشي في المثال الثاني وانما قدم المصنف القسم الثاني على القسم الاول
وقدمه على المثال الثالث لان دخول الفا في كلام الشارع ابلغ في افادة العلية من دخولها
في كلام الراوي لجواز تطرق الخلل الى كلام الراوي دون كلام الشارع فلذلك اخر الثالث من
الاولين ودخول الفا في كلام الشارع على الحكم ابلغ من دخولها فيه على الوصف لان اشعار العلة
بالمعلول اقوى من اشعار المعلول بالعلة فلذلك قدم الثاني على الاول **قال** فرع ترتب الحكم
على الوصف يقتضي العلية وقيل اذا كان مناسبا لنا انه لو قيل اكرم الجاهل واهن العالم قبح
وليس لمجرد الامر فانه قد يحسن فهو لسبق التعليل قيل الدلالة في هذه الصورة لا يستلزم
دلالته في الكل قلنا يجب دفعا للاشتراك **اقول** هذا فرع على كون ترتب الحكم على الوصف
بالفا يقتضي العلية وكان من الواجب على المصنف ان يثبت اولا كون الترتيب المذكور مقتضيا للعلية
حتى يفرع عليه هذا الفرع لكنه لم يثبته اولا اقتدا بالمحصول فان قلت انما لم يثبته اولا لانه يعلم
من الفرع قلت فالفرع حينئذ اصل لا فرع عليه واذا عرفت هذا فنقول معناه انه لو قدر
ان الترتيب المذكور يقتضي العلية فهل يكون نفس الترتيب مجردا عن الفا مقتضيا للعلية ام لا
ولو قدر اقتضا العلية فهل يشترط فيه كون الوصف مناسبا ام لا فنقول نفس الترتيب بدون الفا
يقتضي العلية من غير اشتراط كون الوصف مناسبا لنا في ذلك انه لو قيل اكرم الجاهل واهن العالم
يستقبح عرفا وليس ذلك الاستقباح لمجرد الامر باكرام الجاهل واهانة العالم فانه قد يحسن
الامر باكرام الجاهل لنسبه وشجاعته وسوابق نعمته ويحسن الامر باهانة العالم لفسقه
وخبثه ودناة نسبه وخسته فهو لسبق التعليل الى الفهم من جعل كون الجهل علة للاكرام
والعلم علة للاهانة فعلم انه اذا اطلق الترتيب المذكور يسبق الى الفهم علية الوصف للحكم فيكون
حقيقة فيه فان قيل دلالة الترتيب المذكور على علية الوصف في هذه الصورة لا يستلزم
دلالته عليها في كل الصور اذ المثال الجزئي لا يصحح القضية الكلية قلنا في الجواب عنه
ان الترتيب المذكور اذا دل على العلية في هذه الصورة يجب ان يدل عليها في جميع الصور اذ
لو كان دالا على غير العلية في بعض الصور لكان مشتركا بينهما وهو باطل دفعا للاشتراك قال
الخصم وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم ان لو دل الترتيب على عدم العلية في غير هذه الصورة
وللخصم ان يمنع اذ لا يلزم من عدم الدلالة على العدم وجوابه ان هذا الترتيب وقع على
قاعدة العربية فلابد وان يدل على شي فمدلوله في غير هذه الصورة ان كان التعليل فذاك
وان كان غيره يلزم الاشتراك لا محالة **قال** الثاني ان يحكم عقيب علمه بصفة المحكوم

عليه

مثاله صح

له صح

للدلالة له صح

عليه كقول الاعرابي واقعت اهلي يا رسول الله فقال اعتق رقبة لان صلاحية جوابه يغلب
كونه جوابا والسوال معاد فيه تقديرا فكانه قال واقعت فاعتق **اقول** النوع الثاني من الايما
ان يحكم الشارع بحكم عقيب علمه بصفة المكلف المحكوم عليه بذلك الحكم فيعلم ان تلك الصفة
علة لذلك الحكم كقول الاعرابي واقعت في نهار رمضان يا رسول الله فقال عليه السلام
عقيب حصول علمه بصفته بان السائل افطر بالوقاع اعتق رقبة فانه يعلم منه ان الافطار
بالوقاع علة للكفارة لان قوله عليه السلام اعتق رقبة كلام يصلح ان يكون جوابا عن سواله
والصالح لجواب سوال اذا ذكر عقيبه غلب على الظن كونه جوابا عن ذلك السوال لان
انقطاعه عن السوال الاول خلاف الظاهر واذا كان جوابا عن ذلك السوال كان السوال معادا
في الجواب تقديرا اذ يصير تقدير الكلام ان واقعت فاعتق فيكون هذا النوع من الايما
ملحقا بالنوع الاول منه في افادة العلية لانه في التقدير ترتب حكم على وصف بلفظ الفا
الذي هو النوع الاول كما عرفت **قال** الثالث ان يذكر وصفا لو لم يؤثر لم يفد مثل انها من
الطوافين عليكم ثمرة طيبة وماء طهور وقوله اينقص الرطب اذا جف قيل نعم فقال فلا اذا
وقوله لعمر وقد سال عن قبلة الصايم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته **اقول**
النوع الثالث من الايما ان يذكر الشارع وصفا لو لم يؤثر في الحكم ولم يكن موجبا لم يكن في ذكره
فايدة وحينئذ وجب ان يكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم والا وقع في كلام الشارع
ما لا يليق به وهذا النوع يقع على اربعة اقسام الاول ان يذكر دفعا للسوال في صورة
الاشكال لزعم الاشتراك بينها وبين صورة اخرى مثل ما نقل عنه عليه السلام انه امتنع من
الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل على دار فلان وعنده هرة زعما منه ان الهرة كالكلب
في النجاسة فقال عليه السلام دفعا لذلك الزعم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم فلو لم يكن
كونها من الطوافين موثرا في طهارتها ودافعا لسوال السايل لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها
فايدة الثاني ان يذكر وصفا في محل الحكم لا حاجة الى ذكره ابتدا اذ لا معنى له حينئذ فيعلم انه
انما ذكره لكونه موثرا في الحكم كما روي عنه عليه السلام في حديث ابن مسعود رضي الله عنه ليلة الجن
حيث طلب الما ليتطهر به وتوضا بما نبذ فيه تمرات لاجتذاب ملوحة الما انه قال ثمرة
طيبة وماء طهور فلو لم تكن طهارة الثمرة في هذا المعرض موثرة في بقا الما على طهوريته لم يكن لذكرها
فايدة الثالث ان يسال الشارع عن وصف فيقرر عليه حكما كقوله عليه السلام
حين سيل عن جواز بيع الرطب بالتمر متساويا اينقص الرطب اذا جف فقيل نعم فقال
عليه السلام فلا اذن فلو لم يكن نقصانه باليبس علة لمنع البيع لم يكن لذكره وتقرير الحكم
عليه فايدة قال الامام في المحصول وهذا ايضا يدل على العلية من حيث الجواب بالفا
الرابع ان يقرر على ما يشبه المسول عنه وينبه على وجه الشبه بينه وبين المسول

له صح

حكم صح

عنه فيعلم ان وجه الشبه علة الحكم المسؤول عنه كقوله عليه السلام لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم
هل هي تفطر أم لا أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان مفسدا فقال عمر لا فنبه الرسول
عليه السلام بهذا على ان حكم القبلة في عدم الافساد هو حكم ما يشبهها وهي المضمضة
ووجه الشبه ان كلا منهما مقدمة لشيء يفسد لا نفسه القبلة للانزال والمضمضة للشرب
وانما لم يفسدا لانه لم يحصل بهما ما هو المقصود المطلوب منهما اعني الانزال والشرب فلو لم
يكن وجه الشبه وهو ان مقدمة الشيء ليس لها حكم ذلك الشيء مؤثرا في عدم الافساد
لم يكن لقوله عليه السلام أرأيت الى آخره فائدة **قال** الرابع ان يفرق في الحكم بين شيئين
بذكر وصف مثل القاتل لا يرث وقوله فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد
أقول النوع الرابع من الايماء ان يفرق في الحكم بين شيئين بذكر وصف لو لم يكن علة لم يكن لذكره معنى فيعلم ان ذلك
الوصف علة لذلك الحكم وهو نوعان احدهما ان لا يكون حكم احد الشيئين مذكورا في الخطاب
كما اذا جرى بيان ارث الورثة فقال عليه السلام القاتل لا يرث فرق بينه وبين سائر الورثة
بذكر القتل الذي يجوز كونه مؤثرا في منع الارث فعلم كون القتل مانعا من الارث وليس في هذا
الخطاب ذكر حكم سائر الورثة وثانيهما ان يكون حكم الشيئين مذكورا في الخطاب قال
الامام في المحصول وهذا النوع يقع على خمسة اوجه الاول ان يقع التفرقة بالشرط كقوله
عليه السلام فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عن بيع الاشياء
الستة متفاضلا عند اتحاد الجنس فيعلم منه ان اختلاف الجنس علة لجواز البيع متفاضلا
الثاني ان يقع التفرقة بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن
فأتوهن من حيث امركم الله الثالث ان يقع بالاستثناء كقوله تعالى الا ان يعفون الرابع
ان يقع بالاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما
عقدتم الايمان الخامس ان يقع باستئناف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد
ذكر الآخر ويكون تلك الصفة صالحة للعلية كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس
سهمان واما المصنف فاقتصر من هذا النوع على ذكر الوجه الاول اقتداء بالحاصل
قال الخامس النهي عن تفويت الواجب مثل وذروا البيع **أقول** النوع الخامس
من الايماء النهي عن تفويت ما وجب علينا مثل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا
البيع فانه لما اوجب السعي علينا وقت نداء الجمعة وكان البيع في ذلك الوقت مفوتا لهذا
الواجب ونهانا عن البيع فيه علم ان علة النهي كونه مانعا من السعي الواجب في ذلك الوقت
فهذه انواع الايماء **قال** الثالث الاجماع كتعليل تقديم الاخ من الابوين على الاخ
من الاب في الارث بامتزاج النسبين **أقول** الطريق الثالث من الطرق الدالة على
علية الوصف اجماع الامة على كون الوصف علة للحكم وذلك كاجماعهم على كون امتزاج النسبين

علة

علة لتقديم الاخ من الابوين على الاخ في النكاح ويقاس تقديمه في الارث على ما تقدمه في النكاح
لذلك **قال** الفاضل الزاغي لا يقال فاذا كانت العلة مجمعا عليها فكيف يسوغ الخلاف معها
في مسائل الاجتهاد ثم قال لانا نقول بان يكون وجودها في الاصل والفرع ظنيا فاما ان يكون
وجودها فيهما قطعيا فلا يسوغ فيما اشار اليه المصنف في المباحث المتقدمة وفيه نظر
فان وجودها في هذه الصورة في الاصل والفرع قطعي مع ان الاخ من الابوين غير مقدم في الاخ
من الام كما في المشتركة بل الجواب ان القياس ربما يكون في حكمين ليسا من نوع واحد كما في هذه
الصورة فلا يلزم من كونه علة لاحد النوعين وهو التقديم في النكاح كونه علة للنوع الآخر وهو التقديم
في الارث **قال** الرابع المناسبة المناسب ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو
حقيقي دنيوي ضروري كحفظ النفس بالقصاص والدين بالقتال والعقل بالزجر عن المسكرات
والمال بالضمان والنسب بالحد في الزنا ومصلحي كنصب الولي للصغير وتحسيني كتحريم
القاذورات واخروي كتزكية النفس واقناعي يظن مناسبا فيزول بالتأمل فيه **أقول**
الطريق الرابع من الطرق الدالة على علية الوصف المناسبة ولا بد من تقديم تعريفها وهو
متوقف على تعريف المناسب فنقول ذكر الامام في المحصول تفسيرين احدهما انه الوصف
الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما
يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وزعم ان كلا منهما بديهي التصور بالدليل
المشهور المدلول عليه وهو ان كل عاقل يدركهما ويدرك التفرقة بينهما وبين غيرهما
وثانيهما انه الوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات كما يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه
اللؤلؤة اي الجمع بينهما في سلك واحد ملائم واقول فالمناسبة في التفسير الاول
اقتضاء الوصف الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفي التفسير الثاني ملاءمة
الوصف لافعال العقلاء في العادات ثم قال والتعريف الاول قول من يعلل احكام الله تعالى
بالحكم والمصالح والثاني قول من يأباه واقول كل واحد من هذين التفسيرين غير جامع
لانهم نصوا على ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لشرعية القصاص مع انه لا يصدق
عليه انه وصف يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا او وصف ملائم لافعال العقلاء في العادات
بل الاولى ان يعرف بما ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر
منضبط يلزم عقلا من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك
الحكم سواء كان نفيا او اثباتا وسواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة كالقتل العمد
العدوان فانه وصف ظاهر منضبط يلزم عقلا من ترتيب الحكم عليه وهو ايجاب القصاص على
القاتل حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرعيته وهو بقاء النفوس فان من عزم على القتل
اذا تعقل وجوب القصاص عليه انزجر فيحصل من ذلك التخلص من القتل وهو من القود وبقاء النفوس

محفوظة وهو المعنيّ بقوله تعالى ولكم في القصاص حياة وأما فوائد القيود المأخوذة
في هذا التعريف فمذكور في شرح مختصر المنتهى للأستاذ نوّر الله ضريحه والمصنف جعل
المقاصد أنفسها أوصافا مناسبة إذ يصدق عليها أنها تجلب للإنسان نفعا أو تدفع عنه ضررا
لكنه اصطلاح جديد والعجب من الحنفي أنه فسّر المناسب بالوصف الذي يجلب للإنسان
نفعا أو يدفع عنه ضررا وقال القتل العمد العدوان والردة والإسكار والسرقة والغصب والزنا
أوصاف مناسبة فليت شعري كيف يصدق عليها أنها جالبة للنفع أو دافعة للضرر والحق أن
من جعل هذه الأمور أوصافا مناسبة كجمهور الأصوليين وجب عليه أن يفسر المناسب بتفسير
الآمدي ومن جعلها نفس المقاصد كالمصنف وجب عليه أن يفسره بالتفسير الأول من تفسيري
المحصول فإذا تقرر هذا فلنتبع الشرح ونقول في تقسيم المناسب المناسب إن لم يظهر
بالبحث عنه حق البحث أنه غير مناسب فحقيقي وإلا فإقناعي والحقيقي إن تعلق بمصلحة الدنيا
فدنيوي وإن تعلق بمصلحة الآخرة فأخروي والمصلحة في المناسب الدنيوي إن كانت في محل الضرورة
فالمناسب ضروري كالمقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة لم تخل ملة من الملل عن
مراعاتها وهي أعلى مراتب المناسبات والمقاصد الخمسة نظرا إلى الواقع الأول حفظ النفوس
بشرع القصاص لقوله تعالى ولكم في القصاص حياة وقد عرفت تقريره الثاني حفظ الدين
بشرع القتال مع أهل الحرب والزواجر عن الردة والبدع المؤدية إلى الكفر لقوله تعالى قاتلوا
الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وذلك لأنه إذا قوتل مع أهل الحرب امتنعوا عن بيضة الإسلام
وإذا قتل المرتد والمبتدع لم يرتد أحد ولم يحدث في الدين بدعة فيبقى الدين محفوظا الثالث
حفظ العقل بشرع الحد في المسكرات والزجر عنها لقوله تعالى إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة
والبغضاء الرابع حفظ المال الذي به المعاش بشرع الضمان والحد على الغاصب والسارق
الخامس حفظ النسب بشرع الجلد على الزاني لأن المزاحمة في الإبضاع مجلبة للفساد
والتقاتل ومفضية إلى اختلاط الأنساب المؤدي إلى انقطاع تعهد الأولاد الموجب لفناء النوع
وإن كانت في محل الحاجة فالمناسب مصلحي كنصب الولي للصغير لئلا تضيع حقوقه وإن لم
تكن في محل الضرورة ولا الحاجة فالمناسب تحسيني كتقرير الناس على مكارم الأخلاق وحثهم
على محاسن الشيم وهذا على قسمين أحدهما ما لم يقع على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم
تناول القاذورات وثانيهما ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة كالكتابة فإنها وإن
كانت مستحسنة في العادة إلا أنها منافية لقاعدة معتبرة وهي عدم جواز بيع الرجل ماله
بماله والمناسب الأخروي كتزكية النفس بالرياضة وتهذيب الأخلاق فإن نفعها في سعادة
الآخرة والمناسب الإقناعي هو الذي يظن في بادي النظر كونه مناسبا لكنه إذا بحث عنه حق
البحث زال ذلك الظن وظهر عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع الميتة بنجاستها

وقياس ال

الكلب عليه ووجه المناسبة أن نجاسة الشيء تناسب إذلاله ومقابلته بالمال تناسب إعزازه
وبينهما منافاة فالنجاسة وإن ظنت أولا أنها مناسبة لتحريم البيع لكنها إذا فتشت زال ذلك الظن
وظهر عدم مناسبتها إذ المعني بنجاستها عدم جواز الصلاة معها ولا مناسبة بين المنع من استصحابها
في الصلاة وبين منع بيعها **قال** والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر
في الحرمة أو في جنسه كامتزاج النسبين في التقديم أو بالعكس كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر
في سقوط الصلاة أو جنسه في جنسه كإيجاب حد القذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف
والمظنة قد أقيمت مقام المظنون لأن الاستقراء دل على أن الله تعالى شرع أحكامه لمصالح العباد
تفضلا وإحسانا فحيث ثبت حكم وهناك وصف ولم يوجد غيره ظن كونه علة وإن لم يعتبر وهو
المناسب المرسل اعتبره مالك والغريب ما أثر هو فيه ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا
والملائم ما أثر جنسه في جنسه أيضا والمؤثر ما أثر جنسه فيه **أقول** الشارع إن اعتبر الوصف
المناسب في إثبات الحكم بأن يعتبر نوعه في نوع الحكم كالسكر في الحرمة فإن السكر نوع من
الوصف وقد اعتبره الشارع في نوع الحكم وهو الحرمة أو يعتبر نوعه في جنس الحكم كامتزاج النسبين
في تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب فإن امتزاج النسبين نوع من الوصف وقد اعتبره الشارع
في جنس الحكم وهو مطلق التقديم على الأخ من الأب فإن مطلق التقديم عليه جنس لنوعين هما التقديم
في الإرث والتقديم في ولاية النكاح أو يعتبر جنسه في نوع الحكم كالمشقة المشتركة بين الحيض والسفر
في سقوط الصلاة فإن المشقة المشتركة بينهما جنس للمشقتين وقد اعتبرها الشارع في نوع الحكم وهو
سقوط الصلاة عنهما أعني القضاء عن الحائض والركعتين عن المسافر أو يعتبر جنسه في جنس الحكم كإيجاب
حد القذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف لما نقل عن علي رضي الله عنه أنه قال إذا سكر
هذى وإذا هذى افترى فيجب عليه حد الفرية والمظنة قد أقيمت مقام المظنون كالخلوة
بالأجنبية فإنها أقيمت مقام وطئها في الحرمة فالمظنة جنس للشرب والخلوة وقد اعتبره الشارع
في جنس الحكم وهو وجوب الحد الذي هو جنس لحد الشرب وحد الزنا فالمناسبة تفيد الظن
بعلية الوصف المناسب للحكم وذلك لأن استقراء الأحكام الشرعية دل على أن الله تعالى شرع
أحكامه لمصالح العباد تفضلا منه عليهم وإحسانا إليهم فإن العلماء لما رأوا بعد طول تتبع الأحكام
الشرعية وجدوها مقارنة للحكم والمصالح غير منفكة عنها وهذه الرعاية ليست واجبة على
الله تعالى لما تقرر في موضعه فيكون على سبيل التفضل والإنعام على العباد وإذا كانت مشروعة
للمصالح فحيث ثبت حكم شرعي وهناك وصف مناسب صالح لعليته ولم يوجد وصف
صالح للعلية غيره ظن كونه علة لذلك الحكم فإن غيره من الأوصاف الصالحة للعلية غير
موجود وإذ المفروض ذلك فلو لم يكن هو علة لخلا الحكم عن العلة والاستقراء ينفيه فثبت أن المناسبة
تفيد ظن العلية وظن العلية معمول به قطعا لما عرفت فالمناسبة تفيد العلية وهو المطلوب

واعلم ان المصنف في القسم الاول جعل الوصف المناسب لحرمة المسكر حفظ العقل وفي هذا
القسم السكر مع انه لا يصدق عليه تعريف المناسب وهو ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا
وان لم يعتبر الشارع الوصف المناسب فهو المناسب المرسل سواء علم الغاء الشرع له او جهل كما
صرح به في مختصر المنتهى كايجاب الصوم في الملك المفطر صوم رمضان بالجماع فان ايجاب الصوم عليه
مناسب لحاله مبالغة في زجره عن قضاء شهوته ورجحه حرمة للصوم وذلك لعدم انزجاره
بالاعتاق لو اوجبناه عليه لسهولة ذلك عليه والشرع قد الغاه بالنص وهذا القسم من المناسب المرسل
مما لا يجوز التمسك به اتفاقا اذ لا يعلم الغاؤه ولا اعتباره على ما بين المصنف في الغاية وهذا القسم منه
مما اختلف في جواز التمسك به على ما سيجيء واما الامام فقد قسم في المحصول بانه وصف مناسب
المعتبر جنسه في جنس الحكم ولم يوجد دليل على اعتبار عينه في عينه ولهذا القسم نظير الغامل
المراغي في هذا الموضع ولم يسقط شيء من الشرع فلا عناية مختصر المنتهى والغاية فانه لو فسر المناسب
بما انتظم الكلام كما قررناه والمناسب الغريب ما اثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه
كالطعم في الربا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات
كالخضراوات والوصف الملائم ما اثر جنسه في جنس الحكم كما اثر نوعه في نوع الحكم كقياس المثقل على
الجارح في وجوب القصاص فان القتل نوع من الجناية وهو مؤثر في وجوب القصاص الذي هو نوع
من الحكم وجنس الجناية معتبر ايضا في جنس العقوبة والوصف المؤثر هو الذي اثر في جنس الحكم
كامتزاج النسبين المؤثر في جنس التقديم وزعم الخنجي ان المؤثر هو المعتبر جنسه في نوع الحكم
كالمشقة في اسقاط الصلاة وهو مناف لما في المحصول فانه قال بعد هذه العبارة المؤثر هو ان يكون
الوصف مؤثرا في جنس الحكم ولما في مختصر المنتهى ايضا لانه ذكر فيه ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت
اعتباره في الشرع بنص او اجماع وقال الاستاد في شرحه انما سمي مؤثرا لظهور تاثيره في
الحكم بالنص او الاجماع ولهذا لا يحتاج الى المناسبة فان قوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ
لما دل على تاثير المس في نقض الوضوء قسنا عليه مس ذكر غيره وانما نشأ غلط الخنجي من ظاهر
المتن وهو قوله والمؤثر ما اثر جنسه فيه ولعل المتن كان هكذا والمؤثر ما اثر في جنسه والغلط انما
وقع من الناسخ **قال** مسئلة المناسبة لا تبطل بالمعارضة لان الفعل وان تضمن ضررا
ازيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لكن يندفع مقتضاه **اقول** هذه المسئلة في
بيان ان المناسبة هل تبطل بالمعارضة ومعناه انه اذا ثبت حكم في محل وثم وصف مشتمل على نفع ومصلحة
لكن يلزم منه ضرر ايضا فاشتمال الوصف على ذلك الضرر هل يبطل مناسبته لذلك الحكم ام لا
والمختار انها لا تبطل لان الفعل المناسب ان تضمن ضررا اقل من نفعه لا يبطل مناسبته والا يلزم
ابطال المرجوح الراجح وانه باطل وان تضمن ضررا مساويا لنفعه فكذلك لا تبطل والا يلزم ابطال
احد المتساويين الآخر من غير ترجيح وانه باطل ايضا وان تضمن ضررا ازيد من نفعه فكذلك لا تبطل

اذ لا يصير

اذ لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق واذا بقي نفعه بقيت مناسبته وهو المطلوب
غاية ما في الباب انه لا يترتب عليه مقتضاه لكونه مرجوحا اذ لا يلزم منه بطلانه وهو المراد بقوله
لكن يندفع مقتضاه وانما اقتصر في المتن على الشق الاخير من الترديد لان عدم بطلان المناسبة
في هذا التقدير يستلزم عدم بطلانه في التقديرين الاولين وهو ظاهر والفاضل المراغي اطنب
في هذا المقام بما لا يوافق المتن ولا يناسبه وبما ذكرناه غنى عنه **قال** الخامس الشبه قال القاضي
المقارن للحكم ان ناسبه بالذات كالسكر للحرمة فهو المناسب او بالتبع كالطهارة لاشتراط النية
فهو الشبه وان لم يناسب فهو الطرد كبناء القنطرة للتطهير وقيل ما لم يناسب ان علم اعتبار جنسه
القريب فهو الشبه والا فالطرد واعتبر الشافعي رضي الله عنه المشابهة وابن علية في الصوري
والامام ما يظن استلزامه ولم يعتبره القاضي مطلقا لنا انه يفيد ظن وجود العلة فيثبت الحكم قال
ما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع قلنا ممنوع **اقول** الطريق الخامس من الطرق الدالة
على علية الوصف الشبه وقد عرف بتعريفات احدها ما قاله القاضي ابوبكر وهو ان الوصف المقارن
للحكم ان ناسبه بالذات بان يكون جلبه النفع او دفعه الضرر لكونه ذلك الوصف لا امرا آخر
فهو الوصف المناسب المقبول اتفاقا كالمسكر المناسب بالذات للحرمة في قياس النبيذ على الخمر
لان زوال العقل يناسب بالذات الحرمة والمنع من شربه كما مر في بيان تقسيم المناسب وان ناسبه
بالتبع بان يكون الجلب والدفع لا لكونه ذلك الوصف بل لاستلزامه امرا مناسبا للحكم بالذات
فهو الشبه المختلف في حجيته كالطهارة المناسبة بالتبع لاشتراط النية في قياس الوضوء على التيمم
فان الطهارة لا تناسب اشتراط النية لكونها طهارة والا لاشترطت في طهارة الخبث ايضا لكونها
مستلزمة للعبادة المناسبة بالذات لاشتراط النية وانما سمي شبها لان عدم مناسبته
للحكم بالذات يقتضي ظن عدم عليته ومناسبته له بالتبع يقتضي ظن عليته فاشتبه الامر فيه وان لم
يناسبه لا بالذات ولا بالتبع فهو الطرد المردود اتفاقا كبناء القنطرة لكون المائع مطهرا في
قياس الخل على الدهن كما لو قال الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مائع لا تبنى فيه عليه التطهير
ونبا القنطرة عليه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن فان بناء القنطرة لا يناسب التطهير
لا بالذات ولا بالتبع والثاني ما قيل من ان الوصف الذي لم يناسب الحكم لذاته ان علم في
الشرع اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب للحكم فهو الشبه كالحكم [illegible]
الطهارة عن الخبث بالماء كالحدث والجامع كون كل منهما طهارة مرادة للصلاة فان الوصف وهو
كون الطهارة مرادة للصلاة لا يناسب تعيين الماء لكن الشرع اعتبر جنسه القريب وهو الطهارة
بالماء المشتركة بين كونها مرادة للصلاة او مرادة لمس المصحف او للطواف في الجنس القريب للحكم
وهو العبادة المشروطة بالطهارة وانما سمي شبها لانه من حيث انه غير مناسب يظن انه غير معتبر
ومن حيث اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع ان سائر الاوصاف ليست

في الحكم صح

كذلك يظن ان الحكم مستند اليه وان لم يعلم ذلك فهو الطرد وثانيها ان الفرع اذا دفع بين اصلين مشابهين
وتشابه كلامهما بوجه فالشافعي رضي الله عنه يسميه قياس الاشباه ويلحقه بما هو اكثر شبها
ويعتبر المشابهة بحسب الحكم وابن علية يعتبر فيه الصورة مثاله العبد المقتول خطأ فانه
يشبه المملوكات في الحكم ويشبه الاحرار في الصورة فان زادت قيمته على دية الحر فالشافعي
يعتبر القيمة اي قدر كانت الحاقا له بالمملوكات في الحكم كالفرس وغيره فانها اذا تلفت وجبت
قيمتها وابن علية يعتبر الصورة ويقول لا يجب ما زاد على دية الاحرار الحاقا له بالاحرار
وذهب الامام في المحصول الى اعتبار ما ظن استلزامه للحكم بان يكون علة للحكم او مستلزما لما هو
علة له سواء كانت المشابهة في الحكم او في الصورة لوجوب العمل بالظن وبعض القاضي ابو بكر
قياس الشبه مطلقا اذ ليس عنده حجة ليس فيه ان الشبه حجة ودليل في علية الوصف هو
ان الشبه يفيد ظن علية الوصف اما في التفسير الاول فلانه مستلزم للعلة واما في التفسير
الثاني فلانه لما ثبت ان الحكم لا بد له من علة ورأينا تأثير جنس الوصف في جنس الحكم دون غيره
من الاوصاف كان ظن اسناد الحكم اليه اقوى من ظن اسناده الى غيره فثبت ان الشبه يفيد ظن
علية الوصف وما يفيد الظن يجب العمل به لما مر مرارا واحتج القاضي بان الشبه ليس بحجة
وقال الوصف المسمى شبها ليس بمناسب للحكم والا لم يكن شبها بل كان مناسبا وما ليس بمناسب
فهو مردود بالاجماع فالشبه مردود بالاجماع والجواب عنه ان اردت بقولك ان الشبه
ليس بمناسب للحكم انه ليس بمناسب له بوجه من الوجوه فممنوع لما عرفت انه مناسب
للحكم اما لاستلزامه المناسب بالذات او لاعتبار جنسه القريب في جنس الحكم وان اردت
به انه ليس بمناسب للحكم بالذات فمسلم لكن لا نسلم ان كل ما ليس بمناسب للحكم بالذات مردود
بالاجماع اذ من جملة الشبه المناسب للحكم باحد الوجهين المذكورين وادعاء الاجماع في رده
ممنوع **قال** السادس الدوران وهو ان يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه
وهو يفيد ظنا وقيل قطعا وقيل لا قطعا ولا ظنا لنا ان الحادث له علة وغير المدار ليس بعلة
لانه ان وجد قبله فليس بعلة للتخلف والا فالاصل عدمه وايضا علية بعض المدارات مع
التخلف في شيء من الصور لا تجتمع مع عدم علية بعضها لان ماهية الدوران ان دلت على
علية المدار فيلزم علية هذه المدارات والا فيلزم عدم علية تلك للتخلف السالم عن
المعارض والاول ثابت فانتفى الثاني وعورض بمثله واجيب بان المدلول قد لا يثبت
لمعارض قيل الطرد لا يؤثر والعكس لا يعتبر قلنا يكون للمجموع ما ليس لاجزائه
اقول الطريق السادس من الطرق الدالة على علية الوصف الدوران وهو ان يوجد الحكم معه وجودا وعدما
وفسره المصنف بان يحدث الحكم عند حدوث وصف وينعدم عند عدمه ومثل الامام في
المحصول بالعصير فانه تحدث حرمته عند حدوث وصف الاسكار فيه وتزول الحرمة

عند زوال الاسكار فانه اذا صار خلا لا يحرم ويسمى الوصف مدارا والحكم دائرا وهذا القدر
الذي اورده المصنف في تعريف الدوران غير كاف لانتقاضه بالمتضايفين وغيرهما بل يجب ان
يزاد عليه قيد اخر ويقال ولا يقطع بعدم عليته لئلا ينتقض بهما وبغيرهما واحسن التفاسير
تفسير الامام العلامة النسفي رحمه الله تعالى وهو ان الدوران عبارة عن ترتب الاثر على الشيء
الذي له صلوح العلية مرة بعد اخرى وقد اختلف العلماء في دلالته والمختار عند الامام والمصنف
رحمهما الله ان الدوران يفيد الظن بعلية المدار وقال قوم من المعتزلة يفيد القطع بها وقال اخرون
انه لا يفيد القطع ولا الظن لنا في ان الدوران يفيد ظن علية الوصف وجهان الاول ان الحكم
الحادث لا بد له من علة اما لحدوثه او لكون الاحكام تابعة للمصالح كما مر وغير المدار ليس بعلة
لانه ان وجد قبل الحكم فليس بعلة لتخلف معلوله وهو الحكم عنه وان عدم قبل الحكم كان عدم
حصوله ايضا متحققا بعده وثانيا لان الاصل بقاء ما كان على ما كان واذا كان معدوما
عند حصول الحكم لا يكون علة له لامتناع اجتماع المعلول مع عدم العلة وفيه نظر واذا كان
للحكم علة وغير المدار لا يكون علة ظن كونه علة فيكون الدوران مفيدا لظن العلية وهو المطلوب
الثاني ان علية بعض المدارات وهي التي تخلف الدائر عنها في شيء من الصور لا تجتمع مع عدم علية
البعض الاخر من المدارات لان ماهية الدوران ان دلت على علية المدار للدائر يلزم علية هذه
المدارات التي لا يتخلف الدائر عنها في شيء من الصور لدلالة الدليل الدال على عليتها وان لم تدل على عليتها
يلزم عدم علية تلك المدارات وهي التي يتخلف عنها الدائر في شيء من الصور للتخلف السالم عن
المعارض وهو دلالة ماهية الدوران على علية المدار للدائر فثبت ان علية بعض المدارات
مع التخلف لا تجتمع مع عدم علية البعض والاول وهو علية بعض المدارات مع التخلف ثابت بالاتفاق
لان ترتب السقمونيا علة للاسهال نقلا عن الاطباء مع تخلف الاسهال عنه فيلزم انتفاء الثاني
وهو عدم علية بعض المدارات واذا انتفى عدم علية بعض المدارات ثبت علية جميع المدارات
وهو المطلوب وعورض هذا الوجه الثاني بمثله وقيل عدم علية بعض المدارات مع التخلف
في شيء من الصور لا تجتمع مع علية البعض لان ماهية الدوران ان دلت على علية المدار كانت
المدارات المتخلف عنها الدائر علة للدليل الدال على عليتها وان لم تدل على عليتها يلزم عدم علية
هذه المدارات بالاصل السالم عن معارضة دلالة الدوران على العلية والاول ثابت بكثير
من الاستقراءات فانتفى الثاني وهو علية بعض المدارات فلا يكون شيء منها علة وهو المطلوب
واجيب عن هذه المعارضة بانا نختار ان الدوران دال على العلية قوله فيلزم علية
تلك المدارات التي يتخلف عنها الدائر قلنا لا نسلم قوله لوجود الدليل عليه قلنا لا يلزم من وجود
الدليل وجود المدلول فان المدلول قد لا يثبت عند وجود الدليل لمعارض كالتخلف في هذه
الصورة فلا تتم المعارضة والحق في المعارضة بهذه عبارة وعورض هذا الدليل بمثله

للدائر

ممثل عدم علية بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لا يمنع من علية بعض المدارات لان ماهية الدوران اما ان لا تدل على علية المدارات فيلزم عدم عليتها للتخلف السالم عن المعارض واما ان يدل فيلزم عليتها ولا دلالة ثابتة فانتفى الثاني ولم يعلم ان الكافي للاجتماع بين الامرين يلزمه في كل واحد من شقي الترديد نفي احدهما حتى يلزم عدم الاجتماع بينهما ولا يمكن اثبات احدهما كافرض اذ لا يلزم من ثبوت احدهما عدم الاجتماع بينهما وذكر الفاضل المراغي تحير في تطبيق قوله واجيب على ما في المتن وجعله مرة في الجواب عن الوجه الثاني ومرة في الجواب عن الوجه الاول وهو مناف لما سبق الكلام لاجله لانه في معرض اثبات الدليل في افادة الدوران علية المدار فكيف يرتب ما دل على مطلوبه وسبب ذلك كله سقوط لفظ وعورض بمثله عن النسخة التي وقعت اليه واحتج القادحون في الدوران مطلقا وقالوا ان الدوران في الحقيقة مركب من الطرد والعكس على ما فسرتم والطرد لا يؤثر في افادة العلية وكذا العكس لا يعتبر في العلية الشرعية اذ انتفاء العلل الشرعية لا يقتضي انتفاء معلولها فلا يكون شيء منهما ذا اثر في العلية فلا يكون الدوران دليلا عليها قلنا في الجواب عنه سلمنا ان الطرد بالانفراد والعكس بانفراده لا يدل شيء منهما على العلية لكن لا يلزم من عدم دلالة كل منهما على العلية عند الانفراد عدم دلالتهما عليها عند الاجتماع اعني الدوران فان المجموع قد يثبت له ما ليس لاجزائه فان المجموع يغاير كل واحد من اجزائه فجاز ان يثبت لاحد المتغايرين ما لا يثبت للاخر وايضا الاتفاق في عدم تاثير الطرد في العلية ممنوع **قال** السابع التقسيم الحاصر كقولنا ولاية الاجبار اما ان لا تعلل او تعلل بالبكارة او الصغر او غيرهما والكل باطل سوى الثاني فالاول والرابع للاجماع والثالث لقوله عليه السلام الايم احق بنفسها والسبر غير الحاصر مثل ان يقول علة حرمة الربا اما الطعم او الكيل او القوت فان قيل لا علة لها او العلة غيرها قلنا قد بينا ان الغالب في الاحكام تعليلها والاصل عدم غيرها **اقول** الطريق السابع من الطرق الدالة على علية الوصف التقسيم الحاصر والسبر غير الحاصر فنقول في تعريفهما التقسيم ان كان منحصرا بين النفي والاثبات فهو التقسيم الحاصر والا فهو السبر غير الحاصر والتقسيم الحاصر يفيد القطع بالمطلوب اذا كان الحصر في الاقسام وابطال غير المطلوب قطعيا فيكون حجة في العقليات والشرعيات مثاله في الشرعيات قولنا في ان ولاية الاجبار معللة بالبكارة ان ولاية الاجبار اما ان لا تعلل بامر او تعلل بامر وذلك الامر اما البكارة او الصغر او غيرهما وجميع الاقسام باطل سوى القسم الثاني وهو ان يكون الولاية معللة بالبكارة اما بطلان القسم الاول وهو ان لا تعلل بامر والقسم الرابع وهو ان تعلل بغيرهما فبالاجماع فان الاحكام الشرعية معللة بعلل وقيل ان غيرهما ليس بعلة للولاية واما القسم الثالث وهو ان تعلل بالصغر فلانها لو كانت معللة بالصغر لثبتت الولاية في الثيب الصغيرة لثبوت علتها

فيها لكنها لا تثبت لقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها من وليها واذا بطلت الاقسام سوى الثاني كان حقا فكانت الولاية معللة بالبكارة وهو المطلوب والسبر غير الحاصر حجة في الشرعيات فقط لافادته الظن دون القطع مثاله ان نقول في تعليل تحريم الربا في البر ان علة حرمة الربا في البر اما الطعم او الكيل او القوت او المال والكل باطل سوى الطعم فيتعين التعليل به قال الامام في المحصول هذا اذا لم يعترض للاجماع في تعليل حرمة الربا في البر وفي حصر العلل في الاقسام المذكورة اما اذا فرضنا مسالة وقلنا الاجماع منعقد في تعليل حرمة الربا فيه وفي حصر العلل في الاقسام المذكورة لكان تقسيما حاصرا فان قيل في السبر لا نسلم ان حرمة الربا معللة بعلة لم لا يجوز ان يكون من الاحكام التي لا علة لها ولئن سلمنا ان لها علة لكن لم لا يجوز ان يكون العلة غير المذكورات والى ما ذكرنا اشار بقوله فان قيل لا علة لها او العلة غيرها قلنا في الجواب عن الاحتمال الاول انا بينا في باب المناسبة ان الغالب في الاحكام الشرعية تعليلها بالحكم والمصالح فاذن ظن كونها معللة اغلب من ظن عدم تعليلها وعن الاحتمال الثاني ان الاصل عدم غير المذكورات **قال** الثامن الطرد وهو ان يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه فيثبت فيه الحاقا للمفرد بالاعم الاغلب وقد قيل يكفي مقارنته في صورة وهو ضعيف **اقول** الطريق الثامن من الطرق الدالة على علية الوصف الطرد قال كثير من الفقهاء الطرد هو ان يثبت الحكم في جميع الصور المغايرة لصورة النزاع مع الوصف الذي لا يناسب ذلك الحكم ولا يستلزمه وهو عدم دال على ثبوت ذلك الحكم مع ذلك الوصف في محل النزاع ايضا الحاقا للمفرد بالاعم الاغلب وبيانه انا اذا استقرينا الشرع يدل على ان النادر في كل باب ملحق بالغالب فاذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لصورة النزاع مقارنا للحكم ثم رأينا الوصف حاصلا في الفرع وجب ان نستدل به على ثبوت الحكم فيه الحاقا لهذه الصورة الواحدة بسائر الصور وقد قيل يكتفي في دلالة الوصف على علية الحكم مقارنة الحكم له في صورة واحدة فانه نقل عن بعض الفقهاء انه قال مهما رايت الحكم حاصلا مع الوصف في صورة واحدة تحصل ظن العلية واحتج عليه بان علمنا بان الحكم لا بد له من علة مع علمنا بوجود ذلك الوصف معه حال خلو ذهننا عن سائر الاوصاف يقتضي ظن علية ذلك الوصف لذلك الحكم لان الحكم يستدعي علة ولم يخطر بالبال غيره فيجب عليته لانه لو لا عليته لكان ذلك اما لاستغناء الحكم عن العلة وهو باطل لما مر او لاستناده الى الغير وهو باطل لعدم الشعور بالغير اذ المفروض ذلك وهذا القول ضعيف لوجوه الاول ان المفروض عدم الشعور بالغير مفصلا لا مجملا فجاز ان يستند الى الغير مجملا لا للعلم به كذلك الثاني لو كفت في العلية المقارنة في صورة واحدة لادى الى فتح باب الهذيان كما يقال مس الذكر لا ينقض الوضوء لانه طويل مشقوق الراس فلا ينقض الوضوء كالبوق الثالث ان ذلك حكم بالتشهي وهو باطل لقوله واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا

وفي الاخير من نظر ذكره الامام في المحصول **قال** التاسع تنقيح المناط بان يبين الغاء الفارق وقد
يقال العلة اما المشترك او المميز والثاني باطل فثبت الاول والاولى ان يقال محل الحكم اما المشترك
او مميز الاصل لانه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحكم **اقول** الطريق التاسع من الطرق الدالة
على علية الوصف تنقيح مناط حكم الشارع اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وذلك بان يبين
الغاء الفارق بين الاصل والفرع وعدم تاثيره في الحكم كما يقال لا فارق بين الاصل والفرع
الا كذا وهو ملغى لكونه غير مؤثر في الحكم البتة واذا كان ملغى يلزم اشتراك الاصل والفرع
في ذلك الحكم وقد يقال في ايراده ان الحكم لا بد له من علة لما عرفت فالعلة اما المشترك بين الاصل
والفرع او ما به يمتاز الاصل عن الفرع والثاني باطل لالغاء الفارق فثبت الاول وهو ان
العلة هو المشترك بينهما فثبت الحكم في الفرع لحصوله فيه وهو المطلوب قال الامام في المحصول
هذا الطريق جيد وهو في الحقيقة استخراج العلة بالسبر ولو قيل في ايراده ان الحكم لا بد له
من محل ومحل الحكم اما المشترك بين الاصل والفرع او مميز الاصل عن الفرع والثاني باطل
لكون الفارق ملغى فيتعين الاول وهو ان محل الحكم هو المشترك بينهما فثبت الحكم في الفرع
لثبوت محله فيه لا يكفي اذ لا يلزم من ثبوت محل الحكم ثبوت الحكم فيه اذ يصدق قولنا هذا
الرجل طويل ولا يلزم ثبوت الطول لكل رجل مع الاشتراك في محل الطول الذي هو الرجولية
قال تنبيه قيل لا دليل على عدم عليته فهو علة قلنا لا دليل لعليته فليس بعلة قيل لو
كان علة لتأتى القياس المامور به قلنا هو دور **اقول** هذا تنبيه على فساد طريقين
مشهورين الاول ما قيل من ان هذا الوصف علة اذ لو لم يكن علة لوجد على عدم عليته دليل والاول
لا دليل على عدم عليته فهو علة وحاصله جعل عجز الخصم عن افساد عليته دليلا على عليته
وقال في التنبيه على فساد هذا ان هذه الطريقة فاسدة لانها معارضة بمثلها بان يقال هذا
الوصف ليس بعلة اذ لو كان علة لوجد دليل على عليته واذ لا دليل على عليته فليس
بعلة وحاصله المعارضة بجعل العجز عن تصحيح عليته دليلا على عدم عليته لانه ليس جعل
العجز عن الافساد دليلا على العلية اولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الفساد الثاني
ما قيل هذا الوصف علة لانه لو كان علة لتأتى القياس بين الاصل والفرع ولو تأتى القياس بينهما لتأتى
القياس المامور به اذ القياس المامور به لا يتأتى بدون التسوية بينهما فيكون جعل الوصف على
العلية مفضيا الى تحصيل المامور به وتحصيل المامور به واجب فجعل الوصف على العلة واجب
لما ثبت ان مقدمة الواجب واجبة قال الحجة في تقرير الطريق الثانية بهذه العبارة
الثاني هذا الوصف علة لانه على تقدير كونه علة يتأتى العمل بالامر بالقياس والعمل بالمامور به اولى
ثم قال واعلم ان نظم هذا الدليل على ما ذكر في المتن فاسد لان نظمه الملازمة واستثناء المقدم
لا ينتج المطلوب ولذا استثنى نقيض اللازم اما لو غير هذا النظم بان يقال علية الوصف توجب

ثاني

تأتي القياس وكلما يوجب تأتي القياس فهو اولى مما لا يوجبه فعلية الوصف اولى من لا عليته
وانت اذا امعنت النظر في تقريرنا علمت عدم الاحتياج الى تغيير النظم وللتنبيه على
فساد هذه الطريقة ان هذا القول دور لان تأتي القياس المامور به متوقف على علية هذا الوصف
فلو توقفت عليته على تأتي القياس المامور به يلزم الدور **قال** الطرف الثاني فيما يبطل
العلية وهو ستة الاول النقض وهو ابداء الوصف بدون الحكم مثل ان يقول لمن لم يبيت النية تعرى
اول صومه عن النية فلا يصح فينتقض بالتطوع قيل يقدح وقيل لا مطلقا وقيل في المنصوصة
وقيل حيث مانع وهو المختار قياسا على التخصيص والجامع جمع الدليلين ولان الظن باق بخلاف
ما لم يكن مانع قيل العلة ما يستلزم وقيل انتفاء المانع لم يستلزم قلنا بل ما تغلب على ظنه وان لم
يخطر المانع وجودا وعدما والوارد استثناء لا يقدح كمسألة العرايا لان الاجماع ادل من النقض

الحكم

اقول لما فرغ من الطرف الاول في الطرق الدالة على علية الوصف شرع في الطرف الثاني
في الطرق الدالة على بطلان عليته فقال الطرف الثاني فيما يبطل علية الوصف وهو ستة
مما اورده منها المبطل الاول النقض وعرفه بانه ابداء الوصف الذي ادعي علته بدون الحكم مثل
مثل ان يقول الشافعية في وجوب التبييت من لم يبيت الصيام من الليل تعرى اول
صيامه عن النية فلا يصح صومه لعراء بعض يومه عن النية فجعلوا عراء اول الصوم عن النية
علة لبطلانه فينقضه الحنفية بصوم التطوع الذي يصح بالنية اول النهار مع عراء اوله عن
النية حاصل وقد اختلف في البطلان به والنقض ان لم يكن واردا بطريق الاستثناء في كونه
قادحا في العلية مذاهب اربعة قال بعضهم يقدح في علية الوصف مطلقا سواء كانت العلة
منصوصة او مستنبطة وسواء كان التخلف لمانع او لا لمانع وقال بعضهم لا يقدح مطلقا وقال
بعضهم لا يقدح ان ثبتت علية الوصف بالنص والا يقدح وقال بعضهم لا يقدح حيث
التخلف لمانع وان ثبتت العلية بالمناسبة او الدوران وهذا المذهب الاخير هو المختار
عند المصنف وانما اختاره لوجهين الاول قياس النقض على التخصيص فكما ان التخصيص
لا يقدح في كون العام حجة فكذا النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع بينهما جمع
الدليلين المتعارضين والتسوية ذلك ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده
فالنقض لمانع المعارض للعلة يشبه التخصيص للمخصص المعارض للعام وكما ان المخصص
لا ينافي اعمال العام فيما عدا صورة التخصيص كذلك النقض لمانع لا ينافي موجبية الوصف
للحكم فيما عدا صورة المانع لوجود المناسبة فيشبه النقض لمانع على التخصيص لمخصص بالجامع
المذكور الثاني ان الظن بعلية الوصف باق مع التخلف لمانع لان العقل يسند تخلف
الحكم الى المانع حينئذ لا الى عدم اقتضاء العلة بخلاف التخلف الذي لم يكن لمانع فانه يغلب على
الظن ان التخلف انما كان لعدم المقتضي واذا بقي الظن بعلية الوصف مع النقض لمانع لم يكن

فادحاً في العلة اذ المراد بالعلية الظن بها وهو المطلوب احتج القائل بعدم قدح التخلف في العلية مطلقا
بان التخلف لمانع لا يقدح فيها وذلك لان العلة عبارة عما يستلزم الحكم والوصف المعوق لمانع قبل
انتفاء المانع لم يستلزم الحكم واذا ثبت هاتان المقدمتان فنركب منهما قياسا من الثاني هكذا
الوصف المعوق لمانع لا يستلزم الحكم والعلة تستلزم الحكم لينتج فالوصف المعوق لمانع ليس بعلة
واذا كان التخلف لمانع فادحا في العلية كان التخلف لا لمانع اولى بالقدح فيها فكان التخلف مطلقا قادحا
في العلية وهو المطلوب قلنا في الجواب منع لا نسلم ان العلة هي ما تستلزم الحكم بل ما تغلب ظن
الحكم اذ العلل الشرعية غير العقلية والوصف المعوق لمانع تغلب ظن الحكم على ما يشاء سواء خطر بالبال
وجود المانع او عدمه او لم يخطر بشيء منهما فيكون علة وان كان النقض واردا بطريق الاستثناء فمذهب
قوم انه لا يقدح في علية الوصف ايضا سواء كان من العلل المعلومة كعدم الانزام في الجناية
لعدم الاخذ بضمانها فانه استثنى منه ضرب الدية على العاقلة وهذا الاستثناء غير قادح في علته
او من العلل المظنونة لكن يشترط وروده على جميع المذاهب كمسئلة العرايا فانها وردت على سبيل
الاستثناء وترد نقضا على جميع العلل كالطعم والكيل والقوت والمال مع انه غير قادح في علية
احدى العلل لان الاجماع منعقد على ان حرمة الربا معللة باحداها ومسئلة العرايا واردة
على جميعها فكانت واردة على علة قطعا بعينها فلا تقدح في عليتها اذ لو قدح لكانت دلالة
النقض على عدم العلية اقوى من دلالة الاجماع على العلية وهو ظاهر لكن الاجماع ادل على العلية من
النقض على عدم العلية والا يلزم الاجماع على الخطا وانه باطل واذا كان الاجماع ادل فيكون المعول به
اياه فلا يكون النقض قادحا وهو المطلوب واعلم ان لفظ الامام في المحصول يشعر بان القول
بكون النقض الوارد بطريق الاستثناء غير قادح في العلية قول بعض الاصوليين لا جميعهم لانه قال فيه
هذه العبارة قال قوم لا يقدح ولفظ الحنفي يشعر بان ذلك قول جميعهم لانه قال بهذه العبارة
لا خلاف بين الاصوليين في انه لا يقدح وبينهما بون والمعتمد قول الامام لا الحنفي **قال** وجوابه
منع العلة لعدم قيد وليس للمعترض الدليل على وجوده لانه نقل ولو قال ما دللت به على وجوده
فهنا ان دل عليه ثمه فهو نقل الى نقض الدليل او دعوى الحكم مثل ان يقول السلم عقد معاوضة فلا
يشترط فيه التاجيل كالبيع فينتقض بالاجارة قلنا هناك لاستقرار المعقود لا لصحة العقد
ولو نقض بما لو قلنا ارق الام علة رق الولد ونقض في ولد المغرور فقيد بالا لم يضمن قيمته او الطهارة
المانع **اقول** وجواب النقض احد الامور الثلاثة اما منع وجود العلة في صورة النقض لعدم
قيد من القيود المعتبرة في العلة او دعوى الحكم فيها او اظهار المانع من اثبات الحكم فيها اما الجواب
عن النقض بمنع وجود العلة في صورة النقض لعدم قيد من القيود المعتبرة في العلة وذلك القيد
اما ان يكون له معنى واحد يمنع الاحتراز به اما ظاهرا كقول الشافعية في اشتراط النية في الوضوء
طهارة عن حدث فتفتقر الى النية كالتيمم فنقضه الحنفية بازالة النجاسة فانها طهارة

ولا يشترط

ولا يشترط فيها النية فيجاب عنه بان علة الافتقار الى النية انما هي طهارة عن حدث لا الطهارة مطلقا
وهذا القيد مفقود ظاهرا في ازالة النجاسة فلا يكون علة الافتقار الى النية موجودة فيها فلا يرد نقضا
او خفيا كقولنا في السلم الحال عقد معاوضة فيصح حالا كالبيع فينتقض بالكتابة فانها عقد معاوضة
ولا يصح حالا فيجاب بانها ليست عقد معاوضة لانها بيع الرجل ماله بماله بل هو عقد ارفاق
فانتفى قيد المعاوضة فيها خفي واما ان يكون له معنيان يشتركان فيه اما معنى كقولنا الصوم عبادة
متكررة فتفتقر الى تعيين النية كالصلاة فينتقض بالحج فانه متكرر على زيد وعلى عمرو فيجاب
بان التكرار يقول على التكرار في الزمان وعلى التكرار في الاشخاص والمراد الاول فلا يرد الحج واما لفظا
كقولنا جمع الطلقات الثلاث في قرء واحد غير بدعي كما اذا جمعها في قرء يتخلل الرجعة فينتقض
بجمعها في حيض فانه ايضا جمع الطلقات في قرء واحد مع انه بدعي فيجاب بان القرء مشترك
لفظا بين الطهر والحيض والمراد الطهر فلا يرد الجمع في الحيض واذا منع المستدل وجود العلة في النقض
لانتفاء قيد من القيود المعتبرة فليس للمعترض اقامة الدليل على وجود ذلك القيد في صورة النقض لان
ذلك نقل من بحث الى اخر لانه نقل من اقامة الدليل على عدم علية الوصف الى اقامة الدليل على وجود
الوصف في صورة النقض والانتقال من بحث الى اخر غير ملتفت اليه في اصطلاح اهل النظر
وفيه نظر فان النقض مسموع اتفاقا والنقض مركب من مقدمتين احداهما اثبات العلة في صورة
النقض والثاني تخلف الحكم عنها واثبات مقدمة من مقدمات المطلوب لا يعد نقلا من بحث الى اخر في
داب اهل النظر ولو قال المعترض للمستدل ما دللت به على وجود الوصف مع قيوده المعتبرة في
الفرع دال على وجوده معها في النقض ايضا فلو لم يكن ذلك الوصف مع قيوده المعتبرة موجودا في النقض
لانتقض ذلك الدليل فهو نقل من نقض العلة الى نقض الدليل وهو غير مسموع اولا والامام لم يتعرض
في المحصول لكونه مسموعا او غير مسموع لكنه ذكر في مختصر المنتهى نقلا عن الاصوليين [illegible] انه
غير مسموع ثم قال وفيه نظر قال الشارح في شرح المنتهى لان غرض المعترض القدح فيما
ادعاه المستدل لكونه علة وهو يكون تارة بالقدح فيها وتارة بالقدح في دليلها فسماع احدهما
دون الاخر لا وجه له اما لو قال ما ذكرت من الدليل على وجود الوصف في الفرع دال على وجوده
في النقض وحينئذ ان لم يكن الوصف موجودا في النقض انتقض ذلك الدليل وان كان موجودا فيه
والحكم ليس بموجود فيه انتقضت علية الوصف فهو متجه قالوا لانه لا انتقال فيه من شيء الى اخر
بالكلية بخلاف الاول وفيه نظر فان نقض احدهما مطلقا غير نقض احدهما معينا ففيه ايضا انتقال
من شيء الى اخر بالكلية واما الجواب عنه بدعوى الحكم في صورة النقض فبيانه موقوف على
تمهيد مقدمة وهو ان يقول المعترض اما ان لا يعتقد بانتفاء الحكم في صورة النقض او يعتقد به
فان لم يعتقد به سواء اعتقد به المعلل او لم يعتقد به بل اعتقد عليه لا يتوجه النقض لا محالة ولا يمكن
المعلل دفعه بدعوى الحكم فيها لانه خلاف مذهبه وان يعتقد به لم يتوجه على المعلل اذ يمكنه

ان يدفع النقض بدعوى الحكم في محله كما هو مذهبه فان خلاف المعترض في هذه المسئلة كخلافه في المسئلة
الاولى فهو محجوج بالدليل الدال على علية الوصف في المسئلتين اذا عرفت هذا فنقول الجواب بدعوى
الحكم في صورة النقض انما يتاتى اذا اعترف المعترض بعدم الحكم فيها كما قررناه سواء كان دعوى الحكم في صورة
النقض ظاهرا كقولنا الارز ربوي لانه مطعوم كالبر فينقضه المالكي بالتفاح فيجيب عنه بدعوى
الحكم فيه فانه ربوي ايضا عندنا وهو ظاهر او خفيا كقولنا في جواز السلم الحال السلم عقد معاوضة
فلا تشترط فيه التاجيل كالبيع فيصح حالا وهو المطلوب فينقضه الحنفي بالاجارة فانها ايضا
عقد معاوضة مع اشتراط التاجيل فيها فالجواب ان التاجيل في الاجارة ليس شرطا لصحة
العقد بل انما هو شرط لاستقرار المعقود عليه وهو الانتفاع بالمستاجر فعدم اشتراط التاجيل
لعقد الاجارة امر خفي يحتاج الى تدقيق واعلم ان دعوى الحكم في صورة النقض تدفعه
ولو كان ثبوت ذلك الحكم في النقض تقديرا كقولنا رق الام علة لرق الولد فينقض بولد من كان
مغرورا بحرية جارية نكحها فان رق الام حاصل مع تخلف رق الولد لكون الولد حرا اتفاقا قلنا
ثبت الرق في ولد المغرور تقديرا وان لم يثبت ظاهرا لانه لو لم يكن ولد المغرور رقيقا تقديرا لم يجب
عليه قيمة الولد لان القيمة انما تكون للمرقوق دون الحر فالرقية وان سقطت ظاهرا لكنها ثبتت
تقديرا واما الجواب عنه باظهار المانع في صورة النقض لكون التخلف للمانع فلا يكون قادحا
في علية الوصف كما سيجيء فمثاله قولنا القتل العمد العدوان يوجب القصاص فينقض بقتل
المسلم الكافر فان القتل العمد العدوان حاصل هنا بدون وجوب القصاص فيجاب
بان في هذه الصورة مانعا يمنع عنه وهو فضيلة الاسلام فانها تمنع القصاص المقتضي
للمساواة **قال** نفي ثبوت الحكم او نفيه عن صورة معينة او مبهمة فينقض بالاثبات
او النفي العامين وبالعكس **اقول** هذا تنبيه على شرائط يجب رعايتها في
النقض فنقول دعوى الحكم في صورة واحدة سواء كانت معينة او مبهمة ان كانت
بالثبوت تنتقض بالنفي العام لتحقق المناقضة بين الموجبة الجزئية والسالبة
الكلية لا بالنفي عن بعض الصور اذ لا مناقضة بين الجزئيتين وان كانت بالنفي تنتقض
بالثبوت العام لتحقق المناقضة بين السالبة الجزئية والموجبة الكلية لا بالثبوت في
بعض الصور اذ لا مناقضة بينهما كما عرفت وكذلك في العكس اي دعوى الحكم العام ان كانت
بالثبوت تنتقض بنفي الحكم عن صورة واحدة معينة كانت او مبهمة لتحقق المناقضة
بين السالبة الجزئية والموجبة الكلية لا بالنفي العام اذ لا مناقضة بين كليتين
وان كانت بالنفي تنتقض باثباته في صورة واحدة معينة كانت او مبهمة لتحقق المناقضة
بين السالبة الكلية والموجبة الجزئية لا بالاثبات العام لما عرفت **قال**
الثاني عدم التاثير بان يبقى الحكم بعده وعدم العكس بان يثبت الحكم في صورة

بعلة

اي الفرع

دعوى ح

قال

بعلة اخرى فالاول كما لو قيل بيع لم يره فلا يصح كالطير في الهواء والثاني في الصبح لا يقصر فلا يقدم
اذانه كالمغرب ومنع التقديم ثابت فيما قصر والاول يقدح ان منعنا تعليل الواحد بالشخص
بعلتين والثاني حيث منع تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين وذلك جار في المنصوصة كالايلاء
واللعان والقتل والردة لا في المستنبطة لان ظن ثبوت الحكم لاحدهما بعينه يمنع الاخر وعن المجموع
اقول المبطل الثاني للعلية عدم تاثير ما جعل علة في الحكم وفسر بان يبقى الحكم بعد الوصف
الذي جعل علة له وعدم العكس وفسر بان يثبت مثل ذلك الحكم في صورة اخرى بعلة اخرى تخالف
العلة الاولى فالاول وهو عدم التاثير كما قيل من طرف الشافعية في عدم جواز بيع الغائب بيع
لم يره فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فيقال ما جعل علة لعدم صحة البيع وهو عدم الرؤية لا تاثير له في عدم
صحة البيع لان عدم الصحة باق عند انتفائه لانه لو رآه ايضا لم يصح بيعه لانتفاء القدرة على
التسليم والثاني وهو عدم العكس كقول الحنفية في منع تقديم اذان الصبح على وقته ان الصبح لا يقصر
فلا يقدم اذانه على وقته قياسا على المغرب فيقال عدم القصر الذي جعل علة لمنع تقديم الاذان على
الوقت ليس بعلة لانه منتف فيما قصر من الصلوات كالظهر والعصر مع ان منع التقديم ثابت فيه فيكون
منع التقديم معللا بعلة اخرى غير عدم القصر فالتسمية ان الامام سمى ثبوت مثل الحكم في صورة
اخرى بعلة اخرى عكسا والمصنف عدم العكس وتسمية المصنف انسب لان العكس في العلة عبارة
عن عدم المعلول لانعدام العلة فعدم العكس ان لا ينعدم المعلول بانعدامها واذا لم ينعدم
بانعدامها يكون ثابتا بعلة اخرى **واقول** ما ذكره بعضهم من ان ليس ايضا عدم التاثير ايضا عدم
العكس لان الحكم لما بقي بعد العلة لم ينعدم بانعدامها فلم ينعكس واذا لم ينعدم بانعدامها يكون
ثابتا بعلة اخرى لكن عدم التاثير لا يسمى عدم العكس وتسميته ثبوت مثل الحكم بعلة اخرى في
صورة اخرى بالعكس او بعدمه اصطلاح اخر غير اصطلاح الجماعة في طرد العلة وعكسها ولا
يلزم على طائفة اذا اصطلحوا على شيء رعاية مصطلحات طائفة اخرى واذا عرفت معنى عدم
التاثير وعدم العكس فنقول ان الاول وهو عدم التاثير يقدح في علية الوصف ان منعنا
تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين مستقلتين لان الحكم لما بقي بعد عدم الوصف علمنا استغناءه عنه
فلا يكون معللا به اما اذا لم نمنع ذلك فلا يقدح بقاء الحكم بعد الوصف في عليته لجواز حصوله
بالعلة الاخرى هذا اذا فسرت العلة بالباعث اما اذا فسرت بالمعرف او بالعلة الناقصة
فان ذلك لا يقدح في العلية اما في المعبر بالمعرف فلانه جاز ان يكون معرف الشيء امرا حادثا
بعد الشيء وينعدم قبله كالعالم للصانع واما في المعبر بالناقصة فلان عدم المعلول معلول
لعدم كل واحد من العلل الناقصة وهو باق بعد زوال ايها واحدة فرضت منها فلا يلزم
عدم علية عدم تلك العلل لعدم المعلول والثاني وهو عدم العكس انما يقدح في علية الوصف
اذا امتنع تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين مستقلتين لانه حينئذ يمتنع ثبوت مثل ذلك الحكم

في صورة اخرى بعلة تخالف العلة الاولى اما اذا لم تمتنع فلا استحالة وذلك ظاهر والمختار عند
المصنف جواز تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين مختلفتين في العلل المنصوصة لوقوعه كالايلاء واللعان
فان الشارع نص في كل منهما على انه علة لحرمة وطي الزوجة التي هي حكم واحد نوعي وكذا نص في ان
كل واحد من القتل العمد العدوان والردة علة لجواز القتل الذي هو حكم واحد بالنوع لا في
العلل المستنبطة فان الحكم فيها انما يسند الى ما ظن ثبوته لاجله وحينئذ يمتنع التعليل بالمختلف
لان ظن ثبوت الحكم لاحد الوصفين يصرفه عن ثبوته للوصف الاخر وعن ثبوته لمجموع الوصفين
فلا يكون العلة الا واحدا مثلا كل واحد من وصف القرابة ووصف الفقر ومجموعهما يصلح في
العقل علة لعطاء الفقير الذي اعطاه زيد درهما وان كان صالحا لانه يسند اليه الاعطاء لكن لا يسند الا الى
واحد منها لان ظن ثبوت الاعطاء للفقير مثلا بسبب فقره يصرفه عن ثبوته للقرابة وعن
ثبوته لمجموعهما وكذا الكلام في القرابة وفي المجموع **قال** الثالث الكسر وهو عدم
تاثير احد الجزئين ونقض الاخر كقولهم صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها فقيل خصوصية
الصلاة ملغاة لان الحج كذلك فبقي كونه عبادة وهو منقوض بصوم الحائض **اقول** المبطل الثالث
للعلية الكسر وهو عبارة عن عدم تاثير احد الجزئين للوصف الذي جعل كونه علة للحكم ونقض الجزء الاخر
فلا يرد الا في الوصف المركب من جزئين يكون احدهما ملغى والاخر منقوضا فهو في الحقيقة قدح في
تمام العلة بعدم التاثير في جزئها بالنقض هكذا قاله الامام في المحصول مثاله قولهم في وجوب
اداء صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها قياسا على صلاة الامن فيعترض عليه
ويقال خصوصية الصلاة لهذه العبادة ملغاة اذ وجوب الاداء لوجوب القضاء غير مختص
بالصلاة لان الحج ايضا كذلك فانه يجب اداؤه لوجوب قضائه واذا كان خصوصية الصلاة
ملغاة بقي الوصف الذي لم يؤثر وهو كونه عبادة يجب قضاؤها وهو منقوض بصوم الحائض
فانه يجب قضاؤه ولا يجب اداؤه لامتناع صدوره عن الحائض شرعا كما عرف فعلم من هذا ان
المعترض ما لم يبين الغاء القيد الذي وقع به الاحتراز عن النقض لا يمكنه ايراد النقض في الباقي هكذا
قاله الامام وفي وجوب اداء الحج لوجوب قضائه نظر فان المتطوع بالحج اذا افسده بالجماع
يجب عليه القضاء مع عدم وجوب ادائه والعجب من المصنف انه لم ينتبه لهذا **قال**
الرابع القلب وهو ان يربط خلاف قول المستدل في علته الحاقا باصله وهو اما لنفي مذهبه صريحا
كقولهم المسح ركن من الوضوء فلا يكفي اقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه فيقول ركن منه فلا يتقدر
بالربع كالوجه او ضمنا كقولهم بيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالنكاح فيقول فلا يثبت
فيه خيار الرؤية او مبهم كقولهم المكره مالك مكلف فيقع طلاقه كالمختار فيقول فيستوي
بين اقراره وايقاعه او اثبات مذهب المعترض كقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده
قربة كالوقوف بعرفة فيقول فلا يشترط الصوم فيه قيل المتنافيان لا يجتمعان قلنا التنافي حصل في

الفرع

في الفرع لعدم الاجتماع **اقول** المبطل الرابع للعلية القلب وهو في الاصطلاح ان يربط
حكم مخالف لحكم المستدل في الوصف الذي جعله المستدل علة في قياسه الحاقا باصله واحتج
الامام في المحصول في اشتراط اتحاد الاصل في القلب بان المعترض لو رد الحكم الذي هو خلاف حكم
المستدل الى اصل اخر كحكم ذلك الاصل الذي هو مخالف لحكم اصل المستدل ان كان حاصلا في اصل
المستدل كان رده الى اصل المستدل اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود الوصف الذي جعله
علة في قياسه في اصله ويمكنه منع وجوده في اصل اخر فان لم يكن حاصلا في اصل المستدل كان
اصل المستدل نقضا على علة المعترض لان ذلك الوصف حاصل فيه بزعمه مع عدم ذلك الحكم والاصل
المراغي قرر كلام المحصول في هذا الموضع بلا وجه لا يحل الناظر فيه الا في سوء فهمه حاشاه عن ذلك
واقول لا حاجة الى اقامة الدليل في اشتراط الاتحاد لانهم اصطلحوا على ان ربط المعترض الحكم
المخالف لحكم المستدل في اصله يسمى قلبا وربطه اياه في اصل اخر معارضة والاصطلاح
لا يحتاج الى اقامة الدليل عليه اذا عرفت هذا فنقول المعترض القالب اما ان يدل بالقلب
على نفي مذهب المستدل او على اثبات مذهبه والاول اما ان يدل على نفي مذهبه صريحا او
ضمنا مثال ما يدل القالب على نفي مذهب المستدل صريحا قول الحنفي في ان المسح باقل
ما ينطلق عليه اسم المسح غير كاف لان المسح ركن من اركان الوضوء فلا يكفي اقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه
فيقول القالب المسح ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه فتقدير المسح بالربع مذهب
المستدل وقد نفاه المعترض صريحا وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتهما لانهما حاصلان في الاصل الذي
هو الوجه ويتنافيان في الفرع الذي هو المسح لعارض وهو اتفاق الخصمين على ان الواجب اما الربع او الاقل
دون الاستيعاب ومثال ما يدل القالب على نفي مذهب المستدل ضمنا بان يدل على نفي لازم من
لوازم مذهبه فيلزم نفي مذهبه وان لم يصرح به قول الحنفي في بيان صحة بيع الغائب بيع الغائب
عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول القالب انه عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار
الرؤية كالنكاح فثبوت خيار الرؤية في بيع الغائب لازم لصحته فاذا انتفاه يلزم نفي صحته وان لم يصرح
وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل الذي هو النكاح لاجتماع الصحة وعدم الخيار فيه لكن لا يمكن
اجتماعهما في الفرع لعارض وهو اتفاق الخصمين على ان الفرع لا يكون فيه الا احدهما ومن هذا النوع
وهو ما يدل على نفي المستدل بغير صريح قلب المساواة وهو ان يكون في اصل القياس حكمان احدهما
منفي عن الفرع وفاقا والثاني مختلف فيه كالمختار فان فيه حكمين احدهما نفوذ اقراره بالطلاق
والثاني وقوع طلاقه بايقاعه اياه مختلف فيه فاذا اراد المستدل ان يثبت الحكم المختلف فيه
وهو وقوع الطلاق في ذلك الفرع وهو المكره بالقياس على ذلك الاصل وهو المختار كقول الحنفي المكره
مكلف مالك للطلاق فيقع طلاقه كالمختار فيقلب القالب ويقول المكره مكلف مالك للطلاق فيستوي
بين اقراره بالطلاق وبين ايقاعه اياه كالمختار واذا ثبتت التسوية بينهما فاما ان يكون في الوقوع وهو

وهو باطل اجماعا وفي عدمه وهو المطلوب وانما سمي بهذا الاسم لان المساواة التي بين الحكمين في الاصل
انما هي في وقوعهما والتي اثبتها القالب في الفرع انما هي في عدم الوقوع فكانه بدل تلك المساواة
بهذه وقد يسمى التبديل بل قلبا لانه قلب دليل المستدل باثبات مساواة الحكمين في الفرع وانما قال
ومنه ولم يصرح بانه من افراد النوع الضمني لان الضمني نفي لازم مذهب المستدل كما عرفت وهذا
لا نفيه فلا يكون من افراده وانما قلنا انه لا نفيه اذ المنفي فيه انما هو الافتراق بين الحكمين وهو غير لازم
لوقوع طلاق المكره الذي هو مذهب المستدل اذ لو كان لازما له لما ثبت الوقوع على تقدير مساواتهما
في الوقوع بل يثبت ما يستلزم نفي مذهبه وهو التسوية بين الحكمين في عدم الوقوع المستلزم لعدم وقوع
طلاق المكره الذي هو نفي مذهب المستدل الا انهما لما اشتركا في عدم التصريح بنفي مذهب المستدل
قال بهذه العبارة المعطية لكونه قريبا منه ومثال ما يدل على اثبات مذهب نفسه قول الحنفي في
الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده من غير ضميمه من العبادات وهو الصوم قربة كالوقوف بعرفة
فيقول القالب الاعتكاف لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة فعدم اشتراط الصوم الذي
اثبته مذهب المعترض فان قلت انه نفي لمذهب المستدل صريحا فيكون من القسم الاول لا قسيما له
قلت القسم الاول هو الذي ينفي مذهب المستدل صريحا وما يكون ذلك المنفي بعينه نفس مذهب القالب
كعدم تعذير الوجه بالربع فانه ليس مذهبا للمعترض بعينه وحينئذ لا يكون هذا النوع من القلب
قسما من الاول لكن قيل القلب يمنع حقيقته لانه لما اشترط فيه اتحاد الاصل مع الاختلاف في الحكم لزم
اجتماع الحكمين المتنافيين في اصل واحد وهو محال ولنا في الجواب عنه ان التنافي بين الحكمين ليس
بحسب الذات حتى يمنع اجتماعهما في اصل واحد بل حصل في الفرع لعارض وهو الاجماع الدال على ان
الفرع لا يكون فيه الا احدهما كما اشرنا اليه في المعترض فلا يلزم ما ذكرتم **قال** تنبيه القلب
معارضة الا ان علة المعارض واصلها يكون مغايرا للعلة المستدل واصله **اقول** هذا تنبيه على ان
القلب معارضة حقيقة لصدق تعريف المعارضة عليه وهو تسليم دليل الخصم واقامة دليل اخر
على خلاف مقتضاه الا انه لا يسمى بحسب الاصطلاح معارضة اذ المعارضة في اصطلاح الاصوليين
هو ما يكون العلة والاصل فيه مغايرا للعلة المستدل واصله بخلاف القلب فان فيه يجب اتحادهما
كما عرفت قال الامام نقل هذا للمستدل لان يمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في [illegible]
بالوجوه القادحة في العلية حتى القلب بشرط ان لا يكون منافيا لحكم القياس الاول لكن اذا فسد
قلب القالب بقي المستدل سالما قياسه من القلب **قال** الخامس القول بالموجب وهو
تسليم مقتضى قول المستدل مع بقاء الخلاف مثاله في النفي ان يقول التفاوت في الوسيلة لا يمنع
القصاص فيقول مسلم ولكن لم لا يمنعه شيء اخر وليس اذا لم يكن الموجب قائم ولا مانع غير ما ذكرناه
تمام الدليل وفي الثبوت قولهم الخيل يسابق عليها فتجب الزكاة فيها كالابل فيقول مسلم في زكاة
التجارة **اقول** المبطل الخامس للعلية القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم مقتضى قول

المستدل مع بقاء الخلاف والمراد بمقتضى قول المستدل ما يلزم من علته ودليله وهو يقع في
جانب النفي تارة اذا كان المطلوب نفي الحكم واللازم من دليل الخصم هو كون شيء معين غير موجب
لذلك الحكم وفي جانب الاثبات اخرى كما لو كان المطلوب اثبات الحكم في الفرع واللازم من
دليل المستدل ثبوته في صورة ما من جنسه مثاله في النفي ان يقول الحنفي مثلا نفيا للشافعي
في وجوب القصاص بالقتل بالمثقل التفاوت في وسيلة القتل لا يمنع من وجوب القصاص
بالقياس على التفاوت في المتوسل اليه فانه لا يمنع وجوب القصاص اتفاقا فيقول السائل
الحنفي كون التفاوت في الوسيلة غير مانع من وجوب القصاص مسلم ولكن لم لا يجوز ان يكون
يمنع القصاص امر موجود في المثقل غير التفاوت ولا بد له من دليل لو بينا ان الموجب
القصاص وهو ازهاق الروح بغير حق قائم في صورة القتل بالمثقل ولا مانع فيه غير التفاوت
في الوسيلة لكنا نعترف بالانقطاع في الاستدلال الاول لانه ظهر من بياننا هذا ان ما ذكرناه
اولا لم يكن تمام الدليل بل احد اجزائه ومثاله في جانب الثبوت قول الحنفي في وجوب
زكاة الخيل الخيل حيوان يسابق عليه فيجب الزكاة فيه قياسا على الابل فيقول وجوب
الزكاة فيه مسلم ولكن اذا كانت مالا للتجارة والخلاف انما وقع في نوع من الزكاة وهي زكاة العين
ومقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكاة ولا يلزم من اثبات المطلق اثبات جميع انواعه حتى لزم
هذا النوع الذي وقع فيه الخلاف **قال** السادس الفرق وهو جعل تعين الاصل علة والفرع
مانعا والاول يؤثر حيث لم يجوز التعليل بعلتين والثاني عند من جعل النقض مع المانع قادحا
اقول المبطل السادس للعلية الفرق وهو عبارة عن جعل تعين الاصل وهو ما اختص به
علة للحكم او جعل تعين الفرع وهو ما اختص به مانعا من ثبوت الحكم والفرق
بالاول وهو جعل ما اختص به الاصل علة للحكم يؤثر في منع علية الوصف المشترك بينه وبين الفرع
حيث لم يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين كما في العلل المستنبطة وذلك لان حكم الاصل اذا
كان معللا بما اختص به لا يكون معللا بالمشترك بينه وبين الفرع والا يلزم تعليل الحكم الواحد
بعلتين مختلفتين وهو جائز في هذه العلل والا يؤثر في منع عليته حيث جاز التعليل بمختلفين
كما في العلل المنصوصة لان تعليل حكم الاصل بما اختص به لا ينافي تعليله بالمشترك بينه
وبين الفرع اذ لا يلزم منه الا التعليل بمختلفين وذلك جائز في هذه العلل والفرق بالثاني
وهو جعل ما اختص بالفرع مانعا من ثبوت الحكم يؤثر في منع علية الوصف المشترك عند من
جعل النقض مع المانع قادحا في العلية لان العلة عنده ما تستلزم الحكم والوصف المشترك
مع هذا المانع لا يستلزم الحكم فلا يكون علة عنده وعند من لم يجعل النقض مع المانع قادحا
في العلية لا يؤثر في منع عليته اذ لا يلزم منه الا تخلف الحكم لمانع وهو غير قادح عنده
قال الطرف الثالث في اقسام العلة علة الحكم اما محل او جزء او خارج عنه

عقلي حقيقي او اضافي او سلبي وشرعي او لغوي متعدية او قاصرة وفي التقديرات اما بسيطة
او مركبة **اقول** لما فرغ من الطرف الثاني فيما يبطل العلية شرع في الطرف الثالث
في اقسام العلة فنقول كل حكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم اما ذات ذلك المحل كتعليل حرمة
الخمر بكونها خمرا او ما يكون جزءا من ذلك المحل كتعليل خيار الرؤية في بيع الغائب بكونه عقد
معاوضة او ما يكون خارجا عنه وهو اما امر عقلي حقيقي كتعليل ربوية البر بكونه مطعوما
او اضافي كتعليل ولاية الاجبار بالابوة او سلبي كتعليل عدم وقوع طلاق المكره لعدم الرضى
واما شرعي كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه واما امر عرفي كتعليل عدم جواز بيع الغائب
بالجهالة المجتنب عنها عرفا واما امر لغوي كتعليل حرمة النبيذ بكونه مسمى بالخمر كالمعتصر من العنب
وكل واحدة من هذه العلل اما متعدية وهو التي تتجاوز عن محل الحكم المنصوص كتعليل حكم ما
به او بما لعنقر به وفي كل واحد من التقديرات المذكورة اما ان يكون العلة بسيطة كالامثلة المذكورة
او مركبة كالمركبة من الصفة الحقيقية والاضافية كتعليل جواز بيع القلي بكونه بيعا صدر من
الاهل في المحل او منها ومن السلبية كتعليل وجوب القصاص بالقتل بالمثقل بكونه قتلا عمدا بغير
حق وان اختار جواز التعليل بكل واحد من هذه الاقسام لكن من العلل ما اختلف فيه بعضها فنذكر
استدلاله عليه وبين ضعفه كما يجيء **قال** قيل المعرف لا يعلل بالمحل لان القابل لا يعقل فاعلا
لا نسلم ومع هذا فالعلة المعرف **اقول** قال بعضهم لا يعلل الحكم بالمحل مستدلا عليه بان
محل الحكم قابل له فلا يكون علة له والا يلزم كون الشيء الواحد قابلا للشيء الواحد وفاعلا له وانه باطل لما
بين ان القابل لا يعقل فاعلا فيما يقبله قلنا في الجواب منعه لا نسلم ان القابل للشيء لا يكون فاعلا له وما
استدل به عليه ضعيف كما بين في موضعه ومع هذا كله فالعلة الشرعية هي المعرف للحكم لا المؤثر
فيه فلا يلزم من تعليل الحكم به كون الشيء قابلا وفاعلا لشيء واحد والخلاف المفصل الذي ذكره الامام
في المحصول وهو ان التعليل بالمحل في العلة القاصرة جائز سواء كانت منصوصة او مستنبطة
اذ لا استبعاد في ان يقال انما حرمت الخمر لكونها خمرا فان كونها خمرا ناسب حرمته
وغير جائز في المتعدية اذ يستحيل حصول مورد النص بخصوصه في غيره **قال**
قيل لا يعلل بالحكمة الغير المضبوطة كالمصالح والمفاسد لانه لا يعلم وجود القدر الحاصل في
الاصل في الفرع قلنا لو لم يجز لما جاز بالوصف المشتمل عليها اذا حصل الظن بان الحكم لمصلحة
وجد مثلها في الفرع يحصل ظن الحكم فيه **اقول** قال بعضهم لا يجوز ان يعلل الحكم بالحكمة
الغير المضبوطة التي يسمونها العلة حكمة كالمصالح والمفاسد واستدل عليه بان القدر الحاصل
من المصلحة الذي ترتب الحكم عليه في الاصل لا يعلم وجوده في الفرع لكون المصلحة غير مضبوطة
فلا يمكن اثبات الحكم في الفرع بها وهو ظاهر فلا يجوز التعليل بها وهو المطلوب وانما قيد الحكمة
بكونها غير مضبوطة لانها لو كانت مضبوطة وتسمى مظنة لجوز التعليل بها اتفاقا قلنا في الجواب

منه

منه لو لم يجز التعليل بتلك الحكمة لامتناع الاطلاع على القدر الذي نيط به الحكم لم يجز التعليل بالوصف
المناسب المشتمل عليها لعدم العلم بالقدر الحاصل فيه من المصلحة حينئذ لكنهم يستدلون على
علية الوصف باشتماله على المصلحة فالدال على عليته اما اشتماله على مطلق المصلحة وهو باطل لان
كل وصف يشتمل على مصلحة كيف كانت علة لذلك الحكم او اشتماله على مصلحة معينة وحينئذ ان لم
يمكن الاطلاع على تلك المصلحة المعينة لم يمكن الاستدلال على علية الوصف بكونه مشتملا عليها لان العلم باشتمال
الوصف عليها من غير العلم بها ممتنع واذا امكن الاستدلال امكن الاطلاع على تلك الحكمة وحينئذ يصح
التعليل بها لانه اذا ظن ان الحكم في الاصل انما ثبت لمصلحة وتلك المصلحة وجدت في الفرع يحصل
من هذين الظنين ظن الحكم في الفرع لا محالة وحينئذ صح التعليل بها اذ لا نعني بجواز التعليل بها الا
هذا وهو المطلوب هذا هو التقرير الذي قرره الامام في المحصول واما الفاضل الراجحي فقد اورد
المنع هكذا قلنا لم لم يجز بالوصف المشتمل عليها وقال في تقريره سلمنا انه لا يجوز التعليل بتلك
الحكم ولكن لم لا يجوز التعليل بالوصف المشتمل عليها بل عندنا جائز كالمشقة التي هي علة الترخص
السفر فانها لما لم تكن مضبوطة نيط الحكم بالوصف المشتمل عليها بل عندنا جائز كالمشقة التي هي
علة الترخص في السفر فانها لما لم تكن مضبوطة نيط الحكم بالوصف المشتمل عليها وهو السفر الطويل
المباح ولذلك رخص للملك المترفه في السفر ولم يرخص للحمال في الحضر وان كان مشقة الثاني
اقوى من مشقة الاول والدليل على جواز التعليل ان الظن اذا حصل بان الحكم انما ثبت لمصلحة
وان تلك المصلحة وجدت في الفرع يحصل الظن بذلك الحكم فيه والظن متبع لما عرفت ولعل الشارح اشار الى ذلك
بقوله فاذا ظن الحكم الى اخره الى هنا معنى عبارته واقول هذا كلام غير مرضي اما اولا فلانه غير مطابق
للمتن فيه لانا نريد ان نجيب عما قاله بعضهم من ان التعليل بالحكمة غير جائز فكيف نسلم ذلك فان
الحكمة من العلل المعتبرة عند المصنف ولهذا رجحه في باب التراجيح على ما سوى المظنة من العلل
كما يجيء واما ثانيا فلان التعليل بالوصف المشتمل على المصلحة انما يجوز اذا علم قدر تلك المصلحة
كما بينا اما اذا لم يعلم فلا نسلم جواز التعليل به بل لا يجوز كما لا يجوز بالحكمة حينئذ واما ثالثا
فلان حمل قول المصنف فاذا حصل الظن الى اخره على الاستدلال على جواز التعليل بالوصف المشتمل
على الحكمة غير مناسب اذ هو نص في جواز التعليل بالحكمة كما قررنا فلا معنى لحمله على جواز التعليل
بالوصف وزعم المحشي ان الوصف الذي يعلل به الحكم هو الوصف العنواني وكم بين الوصفين
فهو كما هو لا **قال** قيل العدم لا يعلل به لان الاعدام لا تتميز وايضا لم يتيسر على المجتهد سبرها
قلنا لا نسلم فان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم وانما سقط عن المجتهد لعدم تناهيها
اقول قال بعضهم لا يجوز التعليل بالوصف السلبي واستدل عليه بان الوصف السلبي
من الاعدام والعدم لا يعلل به اما ان الوصف السلبي من الاعدام فلكونه من الاعدام المضافة فيكون
من الاعدام واما ان العدم لا يعلل به فلوجهين الاول ان العلة متميزة عن غيرها لكونها متميزة عما ليس

بعد والانعدام لا يستمر لما مر في موضعه فالعلة لا تكون من الانعدام الثاني ان الاوصاف منها
ما يصلح للعلية ومنها ما لا يصلح لها فوجب على المجتهد سبرها ليتميز ما هو الصالح للعلية
عما ليس بصالح لها وحينئذ نقول المجتهد لا يجب عليه سبر الاعدام اجماعا ويجب عليه سبر الاوصاف
الصالحة للعلية لما بينا فلا يكون الاعدام من الاوصاف الصالحة للعلية واذا ثبت ما ذكرنا من المقدمتان
ثبت ان الوصف السلبي لا يعلل به وهو المطلوب قلنا في الجواب عن الوجه الاول من الوجهين الدالين
على ان العدم لا يعلل به انا لا نسلم ان الاعدام لا تتميز فان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم لان عدم
اللازم يستلزم عدم الملزوم دون العكس وما قيل في بيانه مزيف كما بين في موضعه وفي الجواب
عن الوجه الثاني منهما انا لا نسلم ان المجتهد يجب عليه سبر الاوصاف مطلقا سواء كانت متناهية
او غير متناهية بل يجب عليه سبر الاوصاف المتناهية دون غير المتناهية لامتناع سبرها وحينئذ
نقول انما سقط عن المجتهد سبر الاعدام لعدم تناهيها لا لعدم صلوحها للعلية فلا يتم ما ذكرتم
قال قيل انما يجوز التعليل بالحكم المقارن وهو احد التقادير الثلاثة فيكون مرجوحا قلنا ويجوز
بالمتاخر لانه معرف **اقول** تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي جائز لان الدوران يفيد ظن
العلية فاذا حصل في الحكم الشرعي حصل ظن العلية ولا نعني بجواز التعليل الا افادة الطريق العلية تحصيل
المطلوب وقال بعضهم لا يجوز واستدل عليه بان الحكم الشرعي الذي فرض انه علة يحتمل ان يكون متقدما
على الحكم الذي جعل معلولا ويحتمل ان يكون متاخرا عنه ويحتمل ان يكون مقارنا له فهذه الاحتمالات
تقادير ثلاثة والتقديران الاولان ينافيان التعليل لان تقدم العلة على المعلول يقتضي تخلفه عنها وكذا الثاني
لان تقدم المعلول على العلة ينافي عليتها لامتناع تاخر العلة عن المعلول والثالث يحتمل التعليل وعدمه
اذ على تقدير المقارنة جاز ان يكون العلة هو او غيره فالتعليل بالحكم انما يجوز اذا كان مقارنا وهذا
التقدير هو احد التقادير التي لا يكون هو علة عليها فيكون مرجوحا بالنسبة اليها والعمل في
الشرع بالراجح دون المرجوح فوجب الحكم في الشرع بانه ليس بعلة وحينئذ امتنع التعليل فان قلت
تقدم العلة على المعلول انما يمتنع اذا كان بالزمان اما اذا كان بالذات فلا يمتنع بل يجب قلت الترديد
انما هو في الزمان من التقدم والتاخر وتم الكلام به او نقول تقدم الحكم على الحكم ان كان بالزمان
يستحيل التعليل به وان كان بالذات فقط جاز ان يكون العلة اياه فيكون مرجوحا كما في تقدير
المقارنة قلنا في الجواب عن سند المنع انا لا نسلم ان تقدير التاخر ينافي العلية اذ يجوز التعليل
بالمتاخر في الشرع لان السبب الشرعي معرف والمعرف للشي جاز ان يكون متاخرا عنه كالعالم للصانع
قال الثامن المراتبي ولا يبعد ان يقال لا نسلم ان المتقدم ايضا لا يصلح للعلية وانما لا يصلح
ان لو لم يكن تخلف المعلول عنه لمانع فلم قلتم انه ليس كذلك **واقول** ولا يبعد ان يجاب عنه بان
التخلف لمانع انما يتصور فيما تصور فيه العلية وعند تقدم الشي على الشي بالزمان لا تتصور العلية
واعلم ان المصنف في تقسيم العلة لم يتعرض للحكم الشرعي ولعل الوصف الشرعي الذي ذكره

يشمله وفيه

يشمله وفيه تعسف **قال** قالت الحنفية لا يعلل بالقاصرة لعدم الفائدة قلنا معرفة كونه على وجه
المصلحة فائدة وقلنا ان التعدية توقفت على العلية فلو توقفت هي عليها لزم الدور **اقول** قالت
الحنفية لا يعلل الحكم بالعلة القاصرة لعدم الفائدة في التعليل بها لان فائدته ان كانت التوسل
الى معرفة حكم الاصل فباطل لان ذلك معلوم بالنص وان كانت التوسل الى معرفة حكم غير الاصل
فباطل ايضا لان ذلك انما يمكن ان لو وجد ذلك الوصف في غير الاصل وهو منتف والا لم يكن قاصرة
واذا انتفت الفائدة في التعليل بها كان التعليل بها عبثا فلا يعلل بها اذ الشارع الحكيم لا يفعل العبث
قلنا في الجواب عنه لا نسلم انحصار الفائدة في معرفة حكم الاصل والفرع لجواز ان يكون الفائدة
معرفة كون الحكم الشرعي واقعا على وجه المصلحة ووفق الحكمة ليكون النفوس الى قبوله اميل فهذه
ايضا فائدة معتبرة لنا في جواز التعليل بالعلة القاصرة ان صحة العلية ليست موقوفة على
تعديتها الى الفرع لان تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحة العلية في نفسها فلو توقفت صحة
العلية في نفسها على تعديتها الى الفرع لزم الدور واذا لم يتوقف صحتها في نفسها على تعديتها الى الفرع
صحت العلية في نفسها سواء كانت متعدية او قاصرة وهو المطلوب **قال** المحشي ولقائل ان
يقول ان كان المراد بالتعدية وجود الوصف في صورة اخرى ايضا فلا نسلم توقفه على العلية
وهو المراد بكون التعدية شرطا لصحة العلية وان كان المراد بها كون الوصف علة في صورة اخرى
فلا نزاع في التوقف لكن التعدية بهذا المعنى غير شرط في صحة علية الوصف بل باعتبار وجوده
في صورة اخرى واقول المراد ليس هذا ولا ذاك بل كون الوصف الذي هو علة في الاصل حاصلا
في الفرع ولا شك ان التعدية بهذا المعنى مشروطة بصحة علية الوصف ويلزم الدور لو توقف
صحة عليته على التعدية بهذا المعنى **قال** قيل لو علل بالمركب فاذا انتفى جزء انتفت العلية
ثم اذا انتفى جزء اخر لزم التخلف او تحصيل الحاصل قلنا العلية عدمية فلا يلزم ذلك **اقول**
قال بعضهم لا يجوز تعليل الحكم بالوصف المركب والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة او تحصيل
الحاصل لانه لو علل الحكم بالوصف المركب لكان عدم كل واحد من اجزائه علة تامة لعدم عليته
لان عدم كل واحد منها علة لعدم ذاته فيكون علة لعدم صفاته لانه يستلزم ارتفاع الموصوف
يستلزم ارتفاع صفاته ومن جملتها العلية فيكون علة تامة لعدم عليته وحينئذ فاذا انتفى جزء
منه انتفت عليته لا محالة ثم اذا انتفى جزء اخر منه فان لم ينتف عليته لزم تخلف المعلول عن علته التامة
واذا انتفت لزم تحصيل الحاصل فثبت ان التعليل بالمركب يستلزم احد هذين الامرين المحالين
وكلما يستلزم المحال فهو محال فالتعليل بالمركب محال وهو المدعى قلنا في الجواب عنه ان العلية صفة
عدمية لكونها من الامور النسبية التي هي عدمية كما بين في موضعه واذا كانت عدمية كان انتفاؤها
وجوديا لوجوب كون احد النقيضين وجوديا واذا كان انتفاء العلية وجوديا فلا يجوز ان يكون عدم كل
جزء علة له لان الامور العدمية لا تكون علة للامر الوجودي وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر

من صح

قال وههنا مسائل الأولى يستدل بوجود العلة على الحكم لا بعليتها لأنها نسبة تتوقف عليه

أقول وههنا مسائل تتعلق بمباحث العلة المسألة الأولى في أن التعليل بعلية العلة هل يجوز كما جاز التعليل بوجود العلة أم لا فنقول يجوز أن يستدل بوجود العلة على وجود الحكم كما يقال وجد في صورة القتل علة وجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب فيه القصاص وإنما جاز لأن وجود العلة يستلزم وجود معلولها ولا يجوز أن يستدل بعلية العلة على وجود الحكم كما يقال علية القتل العمد العدوان لوجوب القصاص ثابتة فيجب القصاص وإنما لم يجز لأن العلية نسبة بين العلة والحكم فكانت متوقفة على وجود الحكم لتوقف تحقق النسبة على تحقق المنتسبين وإذا كانت متوقفة على وجود الحكم لا يكون علة له وإلا يلزم الدور

قال الثانية التعليل بالمانع لا يتوقف على المقتضي لأنه إذا أثر معه فدونه أولى قيل لا يسند إلا العدم المستمر قلنا الحادث يعرف الأزلي كالعالم للصانع

أقول المسألة الثانية في أن التعليل بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضي أم لا فنقول تعليل عدم الحكم بالمانع عندنا لا يتوقف على وجود المقتضي خلافاً للبعض لنا أن المانع والمقتضي متنافيان فالمانع إذا كان مع المقتضي يكون أضعف مما إذا كان بدونه لأن الشيء مع منافيه أضعف مما إذا لم يكن معه وحينئذ نقول لا شك أن المانع يؤثر في عدم الحكم مع وجود العلة المقتضي له وإذا أثر فيه مع وجود المقتضي له فيه دون المقتضي أولى بالتأثير فيه لأن الشيء حال ضعفه إذا أثر في غيره فتأثيره فيه حال القوة أولى اعترض عليه وقيل لا يسند عدم الحكم إلى المانع لأن المسند إليه إن كان العدم المستمر فباطل إذ المانع حادث والعدم المستمر أزلي فلا يسند إليه لامتناع إسناد الأزلي إلى الحادث وإن كان العدم المتجدد والتجدد في العدم إنما يتصور عند قيام المقتضي فيكون موقوفاً على المقتضي وهو المدعى ولنا في الجواب أن المسند إلى المانع الحادث هو العدم المستمر الأزلي ولا استحالة في ذلك إذ المسند إليه ههنا هو المعرف والحادث قد يعرف العدم الأزلي كالعالم الحادث المعرف الأزلي للصانع

قال الثالثة لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الأصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه

أقول المسألة الثالثة في أن الوصف الذي جعل علة في الأصل هل يشترط فيه أن يكون متفقاً عليه أم لا فنقول لا يشترط في التعليل بالعلة اتفاق المعللين والسائلين على وجودها في الأصل بل يكفي انتهاض الدليل على وجود العلة في الأصل لأنه إذا دل الدليل عليه فقد حصل الغرض وهو إمكان إلحاق الفرع به قال الإمام في المحصول الحق أن وجود العلة في الأصل قد يكون معلوماً بالضرورة وقد يكون معلوماً بالبرهان اليقيني وقد يكون معلوماً بالأمارة الظنية

قال الرابعة الشيء يدفع الحكم كالعدة أو يرفعه كالطلاق أو يدفع ويرفع كالرضاع

أقول المسألة الرابعة في بيان قوة العلة في دفع الحكم ورفعه وأقسام ما تقوى عليه فنقول العلة قد تدفع الحكم ولا ترفعه كالعدة فإنها تدفع النكاح اللاحق ولا ترفع النكاح السابق وقد ترفع الحكم ولا تدفعه كالطلاق فإنه يرفع النكاح السابق ولا يدفع النكاح اللاحق وقد تدفع وترفع أيضاً كالرضاع

فإنه

فإنه رافع للنكاح السابق ودافع للنكاح اللاحق

قال الخامس العلة قد يعلل بها الضدان ولكن بشرطين متضادين

أقول المسألة الخامسة في أنه هل يمكن أن يصدر عن العلة الواحدة معلولان أم لا فنقول العلة الواحدة قد يعلل بها معلول واحد وقد يعلل بها معلولان متماثلان وقد يعلل بها معلولان مختلفان يجوز اجتماعهما وقد يعلل بها معلولان متضادان لا يمكن اجتماعهما ولكن بشرطين متضادين إذ لو جاز اجتماع الشرطين جاز اجتماع الضدين عند وجودهما وأنه محال وإنما اقتصر على القسم الأخير من هذه الأقسام لوضوح سائرها

قال الفصل الثاني في الأصل والفرع أما الأصل فشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس لأنه إن اتحدت العلة فالقياس على الأصل الأول وإن اختلفا لم ينعقد الثاني وأن لا يتناول دليل الأصل الفرع وإلا لضاع القياس وأن يكون حكم الأصل معللاً بوصف معين وغير متأخر عن حكم الفرع إذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه

أقول لما فرغ من الفصل الأول في المباحث المتعلقة بالعلة شرع في الفصل الثاني في المباحث المتعلقة بالأصل والفرع فنقول أما الأصل فشرطه أمور ستة الأول ثبوت الحكم فيه لأن القياس عبارة عن إثبات مثل حكم الأصل في الفرع كما مر وذلك لا يتأتى إلا بعد ثبوت الحكم في الأصل الثاني أن يكون ذلك الثبوت بدليل شرعي أما بالدليل فلأن الأحكام الشرعية لا بد لها من الأدلة الدالة عليها وإلا يلزم تكليف ما لا يطاق وأما وجوب كون الدليل شرعياً فلما عرفت من أن العقل لا مجال له في الشرع الثالث أن يكون ذلك الدليل غير القياس لأنه لو كان القياس فحينئذ إن اتحدت العلة بين أصل الأصل والأصل وبينه وبين الفرع بأن يكون العلة الجامعة بين الأصل وأصله هي التي بينه وبين فرعه كما يقال مثلاً الذرة مكيل مطعوم فيكون ربوياً كالأرز فإنه ربوي لأنه مكيل مطعوم كالشعير فقياس الفرع كالذرة في مثالنا هذا أولى من القياس على الأصل كالأرز في مثالنا هذا تقليلاً للمقدمات إذ ذكر الأصل المتوسط بينه وبين أصله وفرعه تطويل بلا طائل وإن اختلفت العلة بأن يكون العلة بين الأصل وأصله غير العلة بينه وبين فرعه كما يقال مثلاً الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياساً على الرتق فإنه يفسخ به النكاح لأنه يفوت الاستمتاع كالجب فإن الجامع بين الجذام والرتق كون كل واحد منهما عيباً يفسخ به البيع وبين الرتق والجب كون كل منهما عيباً مفوتاً للاستمتاع لم ينعقد القياس الثاني أعني قياس الجذام على الرتق لأن الجامع بين الرتق والجب وهو كون كل منهما عيباً مفوتاً للاستمتاع غير موجود في الجذام فلا يمكن إثبات الحكم فيه وهو انفساخ النكاح وإلى هذه الشروط الثلاثة أشار بقوله فشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس الرابع أن لا يتناول دليل حكم الأصل الفرع إذ لو تناوله كان إثبات الحكم في الفرع به لا بالقياس وحينئذ ضاع القياس الخامس أن يكون معللاً بوصف معين ليتأتى به رد الفرع إليه وإلا لم يمكن السادس أن يكون حكم الأصل غير متأخر عن حكم الفرع إذا لم يكن لحكم الفرع دليل سوى القياس لأنه لو كان متأخراً عنه

كما إذا شكلا بالتعليل الله والشدة له لابن وعدمه

على الأصل الأول وهو الشعير في مثالنا هذا

حينئذ كان حكم الفرع قبل هذا الاصل ثابتا من غير دليل وهو باطل لافضائه الى التكليف بما لا يطاق اما لو
كان له دليل سوى القياس لجاز تأخر حكم الاصل عن حكم الفرع لان حكم الفرع قبل حكم الاصل يكون ثابتا
بذلك الدليل ويكون القياس دليلا اخر عليه وحينئذ يلزم تَوارُد الادلة على مدلول واحد وذلك جائز
قال وشرط الكرخي عدم مخالفة الاصول او احد امور ثلاثة التنصيص على العلة والاجماع على التعليل
مطلقا وموافقة اصول اخر والحق انه يطلب الترجيح بينه وبين غيره **اقول** وشرط الكرخي في الاصل
شرطا اخر وقال شرط الاصل اما عدم مخالفة الاصول بان يكون حكمه موافقا للاصول من الكتاب والسنة
وغيرهما او تحقق احد امور ثلاثة ان خالف اي ان كان حكم الاصل مخالفا للاصول كالعرايا في الرطب
اذا جعل اصلا في جواز قياس العنب عليه وكشهادة خزيمة اذا جعلت اصلا في جواز قياس الحكم بعدل واحد
عليه فشرطه امر من امور ثلاثة الاول تنصيص الشارع على علة حكم الاصل لان تنصيص الشارع على العلة
كالتصريح منه بوجوب القياس عليه كما مر الثاني اجماع الامة على تعليل حكم الاصل مطلقا اي لا يكون
الاصل المخالف لسائر الاصول من المسائل التعبدية التي لا تعلل اتفاقا الثالث ان يكون القياس على هذا
الاصل موافقا لسائر القياسات على اصول اخر والحق عند المصنف ان الاصل اذا لم يكن موافقا
لسائر الاصول فعلى المجتهد ان يطلب الترجيح بين القياس عليه وبين القياس على اصول اخر كما ياتي بيانه في
باب ترجيح الاقيسة فما ترجح من القياسين في نظره تعين العمل به وتفصيل ذلك ان يقول لما ورد خلاف
قياس الاصول ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه لان مرادنا بالاصل في هذا الموضع هو ان كان
القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد بين القياسين بالجهات المرجحة للاقيسة واذا كان
دليلا غير مقطوع به فان لم تكن علة حكمه منصوصة كان القياس على الاصول اولى من القياس عليه لان القياس
على ما طريق حكمه معلوم اولى من القياس على ما كان طريق حكمه غير معلوم وان كانت علة حكمه منصوصة
تساوى القياسان لان القياس على الاصول يختص بان طريق حكمه مظنون وطريق حكمته معلوم فيكون لكل
منهما رجحان على الاخر من وجه فيتساويان **قال** وزعم عثمان البتي قيام ما يدل على جواز القياس
عليه وبشر المريسي الاجماع عليه او التنصيص على العلة وضعفهما ظاهر **اقول** وشرط عثمان البتي
قيام ما يدل على جواز القياس عليه اي لا يقاس على الاصل حتى يقوم الدليل على جواز القياس عليه
وشرط بشر المريسي احد الامرين اما انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا او التنصيص على عين تلك
العلة وضعف هذين المذهبين ظاهر لان عموم قوله تعالى فاعتبروا ينفي هذه الشروط **قال**
واما الفرع فشرطه وجود العلة فيه بلا تفاوت وشرط العلم به والدليل على حكمه اجمالا
ورد بان الظن يحصل بدونهما **اقول** واما الفرع فشرطه وجود الوصف الذي هو علة لحكم الاصل
في الفرع بلا تفاوت بين الاصل والفرع في ذلك الوصف لا في الماهية ولا في زيادة ونقصان لما عرفت
من تعريف القياس فان اثبات مثل حكم الاصل في الفرع انما يتصور عند مماثلة الوصف الموجود
في الفرع للوصف الموجود في الاصل والا لم يحصل من الحكم تماثل فاذا وجب تماثل الوصفين

وجب

وجب عدم التفاوت بينهما وهو المطلوب وشرط بعضهم حصول العلم بوجود الحكم في
الفرع وزعم ان الظن به لا يكفي وشرط ابو هاشم استنهاض الدليل على ثبوت حكم الفرع اجمالا
فيعلم جملة والقياس تفصيله وتعيينه كالجد مع الاخ فان الشرع دل على ارثه في الجملة
والقياس تعيينه فانه قاسه بعضهم على ابن الابن في الحجب وبعضهم على الاخ في المقاسمة
مع الاخوة فان درجة الجد درجة الاخ لكون كل منهما مدليا الى الميت بابيه ورد كل
من المذهبين بان ظن ثبوت الحكم في الفرع يحصل بعد حصول الظن بعلية الوصف الموجود في الاصل
وبوجود ذلك الوصف في الفرع حصل بدون هذين الشرطين والعمل بالظن واجب فلا
تشترط حصولهما في القياس **قال** تنبيه يستعمل القياس على وجه التلازم ففي الثبوت
يجعل حكم الاصل ملزوما وفي النفي نقيضه لازما مثل لما وجبت الزكاة في مال البالغ للمشترك
بينه وبين مال الصبي وجبت في ماله ولو وجبت في الحلي لوجبت في اللآلي قياسا عليه واللازم
منتف فالملزوم مثله **اقول** هذا تنبيه على ان القياس في عرف الفقهاء قد يستعمل في صورة
التلازم اثباتا ونفيا فاذا استعمل في الثبوت يجعل حكم الاصل ملزوما لحكم الفرع ويجعل القياس
بيانا للملازمة حتى يلزم من ثبوت حكم الاصل ثبوت حكم الفرع واذا استعمل في الفرع يجعل نقيض
حكم الاصل لازما لنقيض حكم الفرع بعد اثبات الملازمة بين حكم الاصل والفرع بالقياس حتى يلزم
بحكم عكس النقيض من انتفاء حكم الفرع انتفاء حكم الاصل مثاله في الثبوت قولنا في اثبات وجوب
الزكاة في مال الصبي لو وجبت الزكاة في مال البالغ للمشترك بينه وبين مال الصبي لوجبت في
مال الصبي قياسا عليه لكن الزكاة واجبة في مال البالغ اجماعا فتكون واجبة في مال الصبي فيدل
على استثناء الملزوم لعينه كما في قول المصنف لما وجبت الزكاة الى اخره ومثاله في النفي قولنا
في بيان عدم وجوب الزكاة في الحلي المباح لو وجبت الزكاة في الحلي المشترك بينه وبين اللآلي لوجبت
في اللآلي قياسا عليه لكن اللازم وهو وجوب الزكاة في اللآلي منتف فالملزوم وهو الوجوب في الحلي
منتف مثله وهو المطلوب **قال الكتاب الخامس** في دلائل اختلف فيها
وفيه بابان الباب الاول في المقبولة منها وهي ستة الاول الاصل في المنافع الاباحة لقوله
تعالى خلق لكم ما في الارض قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده احل لكم الطيبات وفي المضار
التحريم لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام قيل على الاول اللام يجيء لغير النفع
كقوله وان اسأتم فلها وقوله ولله ما في السموات قلنا مجاز لاتفاق ائمة اللغة على انه للملك
ومعناه الاختصاص النافع بدليل قولهم الجل للفرس قيل المراد الاستدلال قلنا هو
حاصل في نفسه فيحمل على غيره **اقول** الكتاب الخامس في الدلائل التي اختلف المجتهدون
في اعتدادها للشرع وفي هذا الكتاب بابان وذلك لان الادلة المختلف فيها قسمان مقبولة
عندنا ومردودة فاورد لكل منهما بابا **الباب** الاول في الادلة المقبولة عندنا وهي ستة

الأول أن الأصل في المنافع الإباحة والإذن الشرعي والأصل في المضار التحريم والمنع الشرعي
فهذان أصلان نافعان في الشرع أما بيان أن الأصل في المنافع الإباحة والإذن الشرعي فلآيات
ثلاث الأولى قوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعا وجه التمسك به أن اللام في لكم لغة تقتضي
الاختصاص لجهة الانتفاع وحينئذ يكون ما في الأرض جميعا مخصوصا بنا على سبيل الانتفاع به،
فيكون الانتفاع به مأذونا شرعا وهو المطلوب الآية الثانية قوله تعالى قل من حرم زينة الله
التي أخرج لعباده ٠ وجه التمسك به أن هذا الكلام استفهام على سبيل الإنكار وحينئذ فقول
الله تعالى أنكر تحريم الزينة التي تختص بنا الانتفاع بها بمقتضى الكلام ويلزم منه انتفاء حرمة الانتفاع
بها فتثبت الإباحة وفيه نظر فإن انتفاء الحرمة لا يستلزم الإباحة لما عرفت من أن عدم الحرمة أعم
من الإباحة الآية الثالثة قوله تعالى أحل لكم الطيبات وجه التمسك به أن اللام في لكم كما عرفت
يدل على أن الطيبات مخصوصة بنا على وجه الانتفاع وهو المطلوب فإن قلت لم لا يجوز أن يكون المراد
من الطيبات المحللات وحينئذ لا يلزم الإذن في جميع المنافع قلت لو حمل عليها يلزم التكرار
إذ تصير الآية هكذا أحل لكم المحللات والأصل عدم التكرار وحينئذ فالمراد بالطيبات المستطابات
طبعا وذلك يقتضي حل المنافع بأسرها وهو المطلوب واعلم أن هذه الآيات إنما تدل على إباحة
المنافع بواسطة اللام المذكورة فيها ولهذا اقتصر على الاعتراض عن مدلولها كما سيجيء وأما بيان أن الأصل
في المضار التحريم والمنع الشرعي فلقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الإسلام أي في أحكامه فالضرر
والإضرار ممنوع عنه شرعا وهو المطلوب فإن قيل على بيان الأصل الأول بأنا لا نسلم أن اللام تفيد الاختصاص
النافع في جميع الصور لغة فإن اللام قد تجيء لغير النفع أيضا كقوله تعالى وإن أسأتم فلها وقوله ولله
ما في السموات وما في الأرض أما في الآية الأولى فلأنها للضرر لا للنفع وأما في الثانية فلتنزهه
عن الانتفاع به قلنا في الجواب عنه أن اللام المستعمل في غير النفع فيما ذكرتم من الآيتين مجاز لاتفاق
أئمة اللغة على أن اللام في اللغة موضوعة للملك ومعنى الملك اختصاص النافع لا الملك الشرعي
والإلزام البيع قولهم الجل للفرس فيكون اللام بإجماع أهل اللغة موضوعا للاختصاص النافع فإذا استعمل
في غير النفع كان مجازا وفيه نظر فإن هذا ينافي ما ذكره قبل في باب القياس من أن اللام حقيقة
في التعليل فإن قيل عليه سلمنا أن اللام للاختصاص النافع لكنه لا يلزم من ذلك جميع الانتفاعات
لم لا يجوز أن يكون المراد بالانتفاع المخصوص بنا الاستدلال بما في الأرض على وجود الصانع فإن هذا
نفع عظيم قلنا في الجواب عنه أن هذا النفع وهو الاستدلال حاصل لكل مكلف بنفسه فإنه يمكن
أن يستدل من نفسه على صانعه فلو حمل الانتفاع في الآيات على هذا المعنى يلزم تحصيل الحاصل
فيجب أن يكون محمولا على غير هذا من الانتفاعات للدليل السالم عن المعارض وهو إجماع النحاة وفيه نظر
فإن الاستدلال على وجود الصانع وإن كان حاصلا لكل مكلف بنفسه لكنه يتأكد بالاستدلال من سائر المخلوقات
فلا يلزم من حمل الانتفاع في الآيات على هذا المعنى تحصيل الحاصل قال الثاني الاستصحاب

بإجماع

حجة خلافا للحنفية والمتكلمين لنا أن ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاؤه ولولا ذلك لما تقررت المعجزة
لتوقفها على استمرار العادة ولم تثبت الأحكام الثابتة في عهده عليه السلام لجواز النسخ ولكان الشك
في الطلاق كالشك في النكاح وإن الباقي يستغني عن سبب أو شرط جديد بل يكفيه دوامهما دون
الحادث ويقل عدمه لصدق عدم الحادث على ما لا نهاية له فيكون راجحا أقول الثاني من الأدلة
المقبولة استصحاب الحال وهو الحكم ببقاء أمر كان في الزمان الأول وهو حجة عند الشافعي والمزني
وأبي بكر الصيرفي خلافا للحنفية والمتكلمين لنا على حجية الاستصحاب أن ما ثبت في الزمان الأول
من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله لا قطعا ولا ظنا ظن بقاؤه كما كان وإنما قلنا ذلك لدليلين
الأول أنه لولا بقاء الظن بثبوت الثابت الذي لم يظهر زواله بوجه من الوجوه لما تقررت المعجزة
ولم تثبت الأحكام الثابتة في عهده عليه السلام ولكان الشك في الطلاق في حرمة الوطء كالشك
في النكاح فيها والتوالي باطلة أما الملازمة بين المقدم والتالي الأول فلأن المعجزة وهي أمر خارق للعادة
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة متوقفة على استمرار العادة إذ لو جاز التغير فيها لم يكن المعجز
خارقة لها لجواز تغيرها فلم يكن معجزة وأما الملازمة بينه وبين التالي الثاني فلأن الحكم بثبوت الأحكام
الثابتة في عهده عليه السلام متوقف على الظن باستمرارها إذ لو لم يظن استمرارها لم يكن الحكم بثبوتها
الآن لجواز النسخ وأما الملازمة بينه وبين التالي الثالث فلأنه لو لم يحصل الظن باستمرار النكاح بعد ثبوته
لكان الشك في الطلاق مانعا من حل الوطء كما أن الشك في النكاح مانع منه وأما بطلان التاليين
الأولين فظاهر لوجوب الحكم بتقرير المعجزة وبقاء الأحكام الثابتة في عهده عليه السلام إجماعا
وأما بطلان التالي الثالث فلأن المشكوكة في الطلاق غير محرمة والمشكوكة في النكاح محرمة
وإذا بطلت التوالي بطل المقدم فلزم القول ببقاء الظن بثبوت الثابت وهو المطلوب الدليل
الثاني أن ثبوت الشيء في الزمان الأول من غير ظهور مزيله يقتضي ظن بقائه في الزمان الثاني لأن
ظن البقاء راجح على حدوث الفناء لوجهين الأول أن الباقي يستغني عن سبب جديد أو
شرط جديد لأن الباقي لا يوجد إلا بعد وجود علته التامة ومع العلة التامة يستغني عن السبب
الجديد والشرط الجديد وإلا لم يكن العلة التامة علة تامة وإذا حصل الاستغناء عنهما
كفى في بقائه دوام علته بخلاف الحادث فإنه لا يستغني عنهما وذلك ظاهر وإذا كان
كذلك كان الحادث موقوفا على مقدمات أكثر والباقي مستغنيا عنها فيكون الحادث مرجوحا
بالنسبة إلى الباقي لما بينا أن ما يتوقف على مقدمات أكثر فهو مرجوح بالنسبة إلى المستغني عنها
الثاني أن عدم الباقي أقل من عدم الحادث لأن الباقي دخل في الوجود وكلما دخل في
الوجود فهو منحصر متناه لاستحالة دخول ما لا يتناهى في الوجود كما بين في موضعه فكذا
عدمه بخلاف عدم الحادث فإنه لا انحصار له لصدق عدم الحادث على ما لا نهاية له إذ قد
يصدق على ما لا نهاية له أنه لم يحدث وإذا كان عدم الحادث أكثر من عدم الباقي كان عدم

الحادث راجحا بل عدم الباقي لان الاكثر راجح في الاقل فيكون وجود الباقي راجحا في وجود الحادث
لحكم على النقيض فتثبت بهذين الوجهين انه صح ثبوته بلا ظهور مزيل ظن بقاءه والعمل بالظن واجب
لما عرفت غير مرة ولا نعني بكون الاستصحاب حجة الا وجوب العمل بمقتضاه واعلم ان العاقلين
لحجية الاستصحاب يدعون البداهة في ذلك ويستدلون بالغايب عن اهله وبلده فانه يكاتبهم بما كان
يشافههم وذلك السيد في ان بقا الثابت مركوز في الاذهان **قال** الثالث الاستقراء مثاله
الوتر يؤدى في الراحلة فلا يكون واجبا لاستقراء الواجبات وهو يفيد الظن والعمل به لازم لقوله عليه
السلام نحن نحكم بالظاهر **اقول** الثالث من الادلة المقبولة الاستقراء المظنون وهو اثبات
حكم كلي لثبوته في بعض جزئياته وانما قيدنا الاستقراء بالمظنون احترازا عن الاستقراء المقطوع
اعني اثبات حكم كلي لثبوته في جميع جزئياته فانه دليل يقيني اما مثال الاستقراء المظنون
قول الشافعية الوتر ليس بواجب لان الوتر يؤدى في الراحلة اجماعا فلا يكون واجبا لانا استقرينا الواجبات
فما وجدنا فيها شيئا يؤدى في الراحلة ويلزم منه ان لا يكون الوتر واجبا لانا نركب قياسا هكذا
الوتر يؤدى في الراحلة ولا شيء من الواجبات يؤدى في الراحلة فالوتر ليس بواجب وهو المطلوب وفيه نظر
فان للحنفية ان يقولوا لا نسلم انه في الشرع واجبا لا يجوز اداؤه في الراحلة وما استقريتم من الصور ربما
لا يؤدى في الراحلة فانما هي في صور الفروض كالصلاة المكتوبة وقضائها لا صور الواجبات وبينهما فرق كما مر
في اول الكتاب والاستقراء في هذا الوجه يفيد الظن لان اشتراك بعض الجزئيات في امر يوجب الظن
باشتراك باقي الجزئيات فيه واذا افاد الظن فالعمل بمقتضاه لازم لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر
قال الرابع اخذ الشافعي رضي الله عنه باقل ما قيل اذا لم يجد دليلا كما قيل دية الكتابي الثلث وقيل
النصف وقيل الكل بناء على الاجماع والبراءة الاصلية قيل يجب الاكثر ليتيقن الخلاص قلنا حيث يتيقن
الشغل والزائد لم يتيقن **اقول** الرابع من الادلة المقبولة عند الشافعي الاخذ باقل ما قيل اذا لم يجد
دليلا دالا على الاقل ولا على الزائد كما في اختلاف الناس في دية الكتابي فقال بعضهم ديته ثلث دية المسلم
وقال بعضهم ديته نصف دية المسلم وقال بعضهم ديته كل دية المسلم فان الشافعي اخذ بالاقل
وقال دية الكتابي ثلث دية المسلم وانما اخذ الشافعي بالاقل بناء على الاصلين الاجماع والبراءة
الاصلية وانما يكون التمسك بالاجماع اذا انحصرت الاقوال في الثلاثة ولم يدل دليل على الاقل
ولا على الزائد واما اذا لم ينحصر كما اذا كان مع هذه الاقوال قول رابع وهو انه لا يوجب شيئا لم يكن الاخذ
باقل ما قيل واجبا لان ذلك الاقل حينئذ يكون قول بعض الامة فلا يكون حجة وكذا اذا دل دليل
سمعي في وجوب الاقل كان العمل لاجله لا لاجل الرجوع الى اقل ما قيل وكذا اذا دل دليل سمعي
في وجوب الزائد فانه حينئذ يرجع اليه ولم يجز الاخذ ولهذا لما اختلف في عدد الغسل
من ولوغ الكلب فقال بعضهم سبعة وبعضهم ثلاثة لم ياخذ الشافعي بالاقل لانه وجد في الاكثر دليلا
سمعيا اما اذا انحصرت الاقوال في الثلاثة ولم يوجد دليل دال على الاقل ولا على الزائد وجب الاخذ

بالاقل لان وجوب الاقل مجمع عليه لان من اوجب الثلث فقد اوجبه ومن اوجب الزائد فقد
اوجبه ايضا وحينئذ يكون ايجاب الثلث قول كل الامة فيكون حجة واما البراءة الاصلية
فانها تدل على عدم وجوب الزائد فان قلت يجب الاخذ بالاكثر لانه ثبت في الذمة شيء واحتمل
ان يكون ذلك الشيء هو الاكثر فلا يتيقن الخلاص والخروج عن العهدة الا بالاخذ بالاكثر فيجب ليحصل
براءة الذمة يقينا قلنا في الجواب عنه ان الاكثر انما يجب حيث يتيقن شغل الذمة به والزائد على
الثلث لم يتيقن شغل الذمة به لانتفاء الاجماع والدليل الدال عليه فلا يجب **قال** الخامس المناسب
المرسل ان كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار الصائلين باسارى المسلمين اعتبر والا فلا وانما
قال مالك يعتبر مطلقا لان اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره ولان الصحابة رضي الله عنهم قنعوا
بمعرفة المصالح **اقول** المناسب المرسل مناسب لا يشهد له اصل من اصول الشرع اعتبارا
والغا وهل هو من الادلة المقبولة ام لا فيه خلاف والمختار ان المناسب ان كانت متصفة بصفات ثلاث
احدها كونها ضرورية اي يكون من باب حفظ الدين والنفس او العقل او النسب او المال وثانيها
كونها قطعية وثالثها كونها كلية كما اذا تترس الكفار الصائلون باسارى المسلمين وقطعنا بانا لو لم نرم
الترس استولوا على المسلمين وقتلوا الترس ايضا وقطعنا بانا لو رمينا الترس وان كان يلزم منه قتل
مسلم بلا ذنب يلزم خلاص كافة المسلمين اعتبر المناسب ويكون من الادلة المقبولة في معنى انه وان
لم يعهد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب ولم يقم ايضا دليل في عدم جواز قتله عند اشتماله
على مصلحة عامة المسلمين لكنه يجوز ان يتادى اجتهاد مجتهد الى ان يقول هذا الاسير مقتول بكل
حال فحفظ المسلمين اقرب الى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد وان لم يكن متصفة بها بان فقد
المناسب صفة منها لم يكن المناسب دليلا معتبرا في الشرع كما اذا فقد قيد الضرورة بان تترس
الكفار في قلعة بمسلم فانه لا يحل رمي الترس اذ لا ضرورة فيه فانا نحفظ دينا غير متوقف على استيلائنا
على تلك القلعة او فقد قيد القطع كما اذا لم يقطع بتسليط الكفار لو لم نرم الترس فانه لم يجز الرمي ايضا
او فقد قيد الكلية كما لو اشرفت السفينة على الغرق ونقطع بانا لو طرحنا واحدا من اهلها في
البحر لنجوا لم يجز لان نجاة اهل السفينة ليست مصلحة كلية بخلاف نجاة كافة المسلمين واما
مالك فقد اعتبر المناسب المرسل مطلقا سواء اشتملت المناسبة على هذه القيود او لم تشتمل واستدل
عليه بوجهين الاول ان الشرع اعتبر جنس المصالح وذلك لانا عثرنا الحكم المشتمل على المصلحة الخالصة
والحكم المشتمل على المصلحة الراجحة واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار المناسب المرسل لانه
اذا غلب في ظننا ان هذا الحكم مصلحة غالبة على المفسدة وقطعنا بان المصلحة الغالبة على
المفسدة معتبرة في الشرع لزم من هاتين المقدمتين ظن ان هذه المصلحة معتبرة شرعا والعمل
بالظن واجب لما عرفت مرارا الثاني اتفاق العلماء على ان الصحابة قنعوا بمعرفة المصالح ولم يلتفتوا
الى الشرايط التي نعتبرها في زماننا في القياس والاصل والفرع اذ المقصود من الشرائع رعاية

الصالح وإذا كان كذلك فالمناسب المرسل معتبر في الشرع وإن فقدت المناسبة هذه الشروط
التي ذكرتم وذلك يدل على اعتباره مطلقا وهو المطلوب **قال** السادس فقد الدليل بعد الفحص
البليغ يغلب ظن عدمه وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل **اقول** السادس من
الأدلة المقبولة فقد الدليل بعد الفحص البليغ فإنه عند بعض الفقهاء دليل على عدم الحكم وحجة
وبيانه أن المجتهد إذا طلب في الواقعة دليلا من النص والإجماع والقياس وجد في الطلب ولم يجد
شيئا منها يغلب على الظن عدم الدليل وعدم الدليل يستلزم عدم الحكم إذ لو ثبت حكم شرعي من غير
أن ينصب الشارع عليه دليلا يلزم تكليف الغافل وقد مر بطلانه **قال** الباب الثاني في
المردودة الأول الاستحسان قال به أبو حنيفة وفسر بأنه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه
عبارته ورد بأنه لا بد من ظهوره ليتميز صحيحه من فاسده وفسر الكرخي بأنه قطع المسألة عن نظائرها
لما هو أقوى كتخصيص أبي حنيفة قول القائل مالي صدقة بالزكوي لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة
وعلى هذا فالتخصيص استحسان وأبو الحسين بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول
الألفاظ لأقوى يكون كالطارئ يخرج التخصيص ويكون حاصله تخصيص العلة **اقول** لما فرغ
من الباب الأول في الأدلة المقبولة من المختلف فيها شرع في الباب الثاني من الأدلة المردودة
منها وهي حسب ما أورده المصنف ثلاثة الأول الاستحسان وإنما قال به أبو حنيفة رحمه الله تعالى
وأنكره الباقون وله ثلاثة تفاسير الأول أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته ومعناه ظاهر
ورد الاستحسان بهذا التفسير بأنه لا بد من ظهور ذلك الدليل ليتميز صحيحه عن فاسده لجواز أن
يكون فاسدا الثاني تفسير الكرخي فإنه فسر الاستحسان بأنه عبارة عن قطع المسألة عن نظائرها في
الحكم لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول كتخصيص أبي حنيفة قول القائل مالي صدقة بالمال الزكوي
فإن الدليل الموجب لوجوب النذر اقتضى أن يكون جميع أمواله صدقة لكن هنا دليل يوجب قطع المال
الغير الزكوي عن سائر الأموال في هذا الحكم وهو قوله خذ من أموالهم صدقة فإن المراد ذلك في الآية
الزكوي إجماعا فكذا قول الناذر والجامع قرينة ذكر الصدقة مع المال في الصورتين وهذا الدليل أقوى
النص أقوى من النذر لكونه نصا قطعيا معناه وهو قطع بعض الأفراد عن هذا الحكم وتخصيصه
بالبعض الآخر فعلى هذا التفسير يكون التخصيص استحسانا إذ ليس معنى التخصيص إلا إخراج بعض الأفراد
عن كلها وهذا الدليل الثالث تفسير أبي الحسين البصري فإنه فسر بأنه ترك وجه من وجوه
الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه أقوى من الأول يكون في حكم الطارئ عليه فقولنا غير شامل
شمول الألفاظ يخرج تخصيص العام لكونه لفظا شاملا وقولنا يكون في حكم الطارئ عليه يخرج أقوى
القياسين كما إذا وقع فرع بين أصلين والجامع بينه وبين أصل أقوى في إثبات حكم له من جامع بينه وبين
أصل آخر في إثبات حكم آخر له فإن قياس الأقوى لكونه ليس طارئا على الأضعف لا يسمى استحسانا
قيل في مثاله سؤر سباع الطيور فإنه وقع بين أصلين أحدهما ما يلاقي عظم الحيوان الطاهر

والثاني

والثاني سؤر سباع البهائم فإن قيس على ما يلاقي عظم الحيوان الطاهر يلزم طهارته وإن قيس على
سؤر سباع البهائم يلزم نجاسته والقياس الأول أقوى من القياس الثاني لأن سباع الطيور تشرب
على سبيل الأخذ بالمنقار الذي هو عظم الحيوان الطاهر ثم الأقوى إنما إذا كان الأقوى كالطارئ
حينئذ يسمى ترك الوجه الأول لأجل الطارئ الأقوى استحسانا كما إذا كان وجهان من وجوه الاجتهاد
وهو الطرح في الأشياء الستة بمعنى عدم المفاضلة في المطعومات ترك في العنب لوجه أقوى
كالطارئ على الأول وهو القياس على العرايا فترك عدم المفاضلة في العنب للقياس على العرايا
استحسان فعلى هذا يكون حاصل معنى الاستحسان تخصيص علة عدم المفاضلة ببعض المطعومات
كالأشياء الستة وهو غير مرضي عند أكثر أصحاب الشافعي **واعلم** أن النزاع في الاستحسان بين الحنفية
وغيرهم لا يجوز أن يكون التلفظ بلفظه لوروده في القرآن في قوله تعالى فيتبعون أحسنه وفي الحديث
في قوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وفي لفظ الشافعي رضي الله عنه مع
إنكاره للاستحسان فإنه قال في باب الشفعة أستحسن أن تثبت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة
أيام وفي باب المتعة أستحسن أن يكون ثلاثين درهما وفي المكاتب أستحسن أن يترك عليه شيء وإن
كان فإنما يكون بحسب المعنى ولكن لا بالمعنى الذي فسر الكرخي فإن تخصيص العام مما يقول به الشافعي
ولا بالمعنى الذي فسر أبو الحسين لأن القول بتخصيص العلة غير مختص بالحنفية فإن القائلين به
خلق كثير بل بالمعنى الأول وهو المنقدح الذي لا يعبر عنه فبطل قول ابن الحاجب إنه لا يتحقق استحسان
مختلف فيه **قال** الثاني قيل قول الصحابة حجة وقيل إن خالف القياس وقال الشافعي في
القديم إن انتشر ولم يخالف لنا قوله تعالى فاعتبروا يمنع التقليد وإجماع الصحابة على مخالفة
بعضهم بعضا وقياس الفروع على الأصول قيل أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم قلنا المراد
عوام الصحابة قيل إذا خالف القياس فقد اتبع الخبر قلنا ربما خالف لما ظنه دليلا ولم يكن
اقول الثاني من الأدلة المردودة قول الصحابي واختلف العلماء في أن مذهبه هل هو حجة
على المجتهد أم لا فقال بعضهم قول الصحابي حجة مطلقا وقال قوم إنه حجة إن خالف القياس
وقال الشافعي رضي الله عنه في القول القديم قول الصحابة حجة إن انتشر ولم يخالف وقال في
الجديد لا يقلد العالم صحابيا كما لا يقلد عالما آخر وهو المختار لنا عليه وجوه ثلاثة الأول أن
قوله تعالى فاعتبروا لكونه يوجب الاعتبار على الكل يمنع التقليد مطلقا الثاني أن
الصحابة أجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضا ولو كان حجة لم يجوزوا ذلك قال الفاضل
المراغي واعلم أن ابن الحاجب قال في مختصر المنتهى الإجماع على أن مذهب الصحابي ليس
بحجة على صحابي آخر وإنما الخلاف في أنه هل هو حجة على غيرهم من المجتهدين أو لا وعلى هذا فلا
يجدي هذا الإجماع نفعا لكونه استدلالا على المجمع عليه **اقول** هذا الاعتبار لأن مذهب
الصحابي إن لم يكن واجب الاتباع جاز مخالفته وإن كان واجب الاتباع ومذهبهم جواز

اهتديتم صح

مخالفة كل واحد منهم فجاز لغيرهم أيضا مخالفة كل واحد منهم وهو المطلوب الثالث لا يجوز
تقليد الصحابي في فروع الدين قياسا على عدم جواز تقليدهم في أصول الدين والأصل ثابت إجماعا
فيثبت الفرع قياسا عليه والجامع تمكن المجتهد من إدراك الحكم بالدليل فإن قال الذاهب إلى أنه
حجة مطلقا بأن قوله عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازما للاقتداء
بأي واحد منهم وذلك يقتضي أن يكون قوله حجة قلنا هذا خطاب شافه به عوام الصحابة ولا يطرد
في حق العلماء فإن قال الذاهب إلى أن قول الصحابي عند مخالفة القياس حجة لأن الصحابي بعد ما عرف القياس
إذا خالف مقتضاه دل على أن الحامل له على مخالفة القياس اتباع الخبر إذ لو خالفه من غير اتباع فقد
خالف الأمر وهو قوله تعالى فاعتبروا من غير دليل على جواز مخالفته وذلك باطل وإذا كان كذلك فيكون
قول المخالف للقياس كاشفا عن الخبر الذي هو حجة فيكون حجة قلنا في الجواب عنه أنه ربما خالف
القياس لشيء ظنه دليلا ولم يكن في الواقع دليلا فلم يكن كاشفا عن الخبر فلم يكن حجة واعلم أن المصنف لم يتم دليلا
على القول القديم بأن القول المنتشر الذي لم يخالف حجة لأنه لما أبطل ذلك في بحث الإجماع السكوتي
لم يحتج إلى إعادته هاهنا قال مسألة يجوز عند المعتزلة تفويض الحكم إلى رأي النبي صلى الله عليه وسلم
والعالم لأن الحكم يتبع المصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير بجعله له مصلحة قلنا الأصل ممنوع
وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون اختياره أمارة المصلحة وجزم موسى بن عمران بوقوعه لقوله عليه
الصلاة والسلام بعد ما أنشدت ابنة النضر بن الحارث لو سمعت ما قتلته وسؤال الأقرع
في الحج أكل عام قال لو قلت ذلك لوجب ونحوه قلنا لعلها ثبتت بعموم مخلص الاستثناء وتوقف
الشافعي رضي الله عنه أقول اختلف العلماء في جواز تفويض الحكم إلى رأي النبي صلى الله عليه وسلم أو
إلى رأي العالم ومعناه أنه هل يجوز أن يقول الله تعالى للنبي أو العالم احكم بما شئت أو لا وعلى تقدير
جوازه فهل هو واقع أو لا وإذا عرفت هذا فنقول منع المعتزلة تفويض الحكم إلى رأي النبي صلى الله
عليه وسلم أو العالم لأن الحكم الشرعي يتبع المصلحة لأن الأحكام التكليفية إنما شرعت لتحصيل
المصالح وإلا لكان عبثا فلو فوض الحكم إلى رأيه فربما حكم بما ليس بمصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير
مصلحة باختياره لأن الحقيقة لا تنقلب بالاختيار وإذا حكم بما ليس بمصلحة فلم يكن حكما شرعيا
لما عرفت قلنا في جوابه أن الأصل الذي بنيتم دليلكم عليه وهو أن شرعية الحكم إنما هو لتحصيل
المصالح ممنوع وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون اختيار النبي صلى الله عليه وسلم أو العالم بعد تفويض
الحكم إلى رأيه أمارة للمصلحة وكاشفا عنها بأن لا يختار إلا ما فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكرتم
لم قلتم أنه ليس كذلك وجزم موسى بن عمران بوقوع التفويض إلى رأيه بوجوه عشرة
والمصنف ذكر منها صورتين الأولى أنه عليه السلام لما قتل النضر بن الحارث جاءته قتيلة
ابنة النضر وأنشدت أمحمد ولأنت نجل نجيبة ۞ من قومها والفحل فحل معرق ۞
ما كان ضرك لو مننت وربما ۞ من الفتى وهو المغيظ المحنق فقال عليه السلام أما إني

لو سمعت

لو سمعت شعرها ما قتلته فقوله هذا بعد إنشادها البيتين يدل على أن الحكم كان مفوضا إلى
رأيه إذ لو كان قتله بأمر الله تعالى لقتله ولو سمع شعرها أو تركه والنجل بفتح النون وسكون
الجيم النسل والفحل معروف والمعرق بضم الميم وكسر الراء المنجب اسم فاعل من أعرق أي
أنجب والمغيظ بفتح الميم اسم مفعول من الغيظ وهو غضب كامن يقال غاظه فهو مغيظ والمحنق
بضم الميم وفتح النون اسم مفعول من الحنق وهو الغيظ يقال أحنقه غيره فهو محنق الثانية أنه قال
عليه السلام أيها الناس كتب عليكم الحج فقال الأقرع بن حابس أكل عام يقول ذلك ورسول الله صلى الله عليه وسلم
ساكت فلما أعاد قال والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها ذروني ما ودعتكم
وهذا يدل على أن إيجاب الحج كان بمشيئته وترك الثمانية الباقية للاختصار وأشار إليها بقوله
ونحوه ولم نتبعه في ذلك من أرادها فليطالع المحصول قلنا في الجواب عن كل تلك الصور
التي دلت على وقوع تفويض الحكم إلى رأيه عليه السلام ثبتت بنصوص مجوزة للاستثناء وقول أن
بعض الناس كان أوحى الله تعالى إليه قبل قتل نضر بن الحارث اقتله إلا إن شفع أنشد ابنته بيتين فحينئذ
جاز لك الإبقاء أو أوحى الله تعالى إليه أن اكتب الحج على الناس إلا إن سألك الأقرع بن حابس فإنه
جاز لك أن تقول كل سنة وعلى هذا في بقية الصور فلم تكن هذه الأحكام واقعة بمشيئته بل
بالنص ولما كانت أدلة الفريقين ضعيفة توقف الشافعي في جوازه وامتناعه وهو المختار والله
أعلم بالصواب قال الكتاب السادس في التعادل والتراجيح وفيه أبواب أقول
لما فرغ من مباحث الأدلة أراد أن يبين نسبة بعضها إلى البعض عند تعارضها فتكلم في التعادل والتراجيح
وذلك لأنها عند التعارض إما أن لا يكون لأحدهما مزية على الآخر أو يكون فالأول هو التعادل
والثاني التراجيح وأفرد الكتاب السادس للكلام في التعادل والتراجيح وفي هذا الكتاب أربعة
أبواب الأول في التعادل والثلاثة الباقية في التراجيح وذلك لأن الكلام في التراجيح إما أن
لا يختص بدليل وهو البحث عن الأحكام الكلية أو يختص وحينئذ فالدليل الذي يرجح
على معارضه إما كتاب أو إجماع أو خبر أو قياس لكن الترجيح لا يجري في الكتاب إذ لا ترجيح
لأحد الآيتين على الأخرى عند تعارضهما إلا أن يكون أحدهما مخصصة للأخرى أو ناسخة
إياها وقد سبق الكلام فيهما فلا حاجة إلى الإعادة فمن ثمة أنه لو صرح به في الحكم الرابع
من الأحكام الكلية للتراجيح ولا في الإجماع لأن الترجيح بعد التعارض ولا تعارض في الإجماع
لما مر فإذن الترجيح إما أن يكون لأحد الخبرين على الآخر أو لأحد القياسين على الآخر فانحصرت
مباحث التراجيح في الأبواب الثلاثة ويلزم منه انحصار الكتاب في الأبواب الأربعة
قال الباب الأول في تعادل الأمارتين في نفس الأمر منعه الكرخي وجوزه قوم
وحينئذ فالتخيير عند القاضي وأبي علي وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء فلو حكم القاضي
بأحدهما مرة لم يحكم بالأخرى أخرى لقوله عليه السلام لأبي بكر رضي الله عنه لا تقض في شيء واحد

حكمين مختلفين **أقول** تعادل الامارتين إما ان يكون في ذهن المجتهد وهو جائز بالاتفاق أو في الواقع
وهو مما اختلف فيه فذهب الكرخي الى منعه وقوم الى جوازه ثم المجوزون اختلفوا في حكمه عند وقوعه
فعند القاضي ابي بكر من الاشاعرة وابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم من المعتزلة حكمه التخيير اي المجتهد
مخير في العمل بأيهما شاء وعند بعض الفقهاء حكمه التساقط اي لا يعمل بشيء منهما بل يرجع الى مقتضى العقل
وهو البراءة الاصلية واختار الامام تفصيلا فقال تعادل الامارتين اما ان يقع في حكمين متنافيين
والفعل واحد كتعادل الامارتين على كون الفعل واجبا ومباحا واما ان يقع في فعلين متنافيين والحكم
واحد اما الاول فغير واقع في الشرع لان العمل بهما او الترك لهما محال والعمل باحدهما معينا
ترجيح بلا مرجح وباحدهما من غير تعيين تجويز للفعل والترك لكل واحد منهما الذي هو الاباحة
فيكون المعين منهما اعني الامارة الدالة على الاباحة معمولا بها ويلزم ما ذكرنا لكنه جائز عقلا اذ لا يمتنع
ان يخبر احد العدلين عن وجوب شيء والآخر عن عدمه واما الثاني فواقع في الشرع لما روي عنه عليه
السلام انه قال في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فالحكم فيمن ملك مائتين من الابل وهو
وجوب الزكاة واحد والفعلان وهما اخراج بنات لبون او اخراج حقاق متنافيان
وحكمه التخيير فان المالك لمائتي ابل مخير في اخراج خمس بنات لبون عملا بقوله في كل اربعين
لبون وفي اخراج اربع حقاق عملا بقوله عليه السلام في كل خمسين حقة وليس احدهما اولى من
الآخر قال الامام معنى هذا التخيير هو ان هذا التعادل ان وقع للمجتهد في عمل نفسه كان مخيرا
في العمل بايهما شاء وان وقع للمفتي كان حكمه ان يخير المستفتي في العمل بايهما شاء كما يلزمه
في نفسه وان وقع للحاكم وجب عليه التعيين فانه حكم نصب لقطع الخصومات ولا يسقط
الخصومة الا بتعيين الحاكم فعلى هذا لو حكم مرة بمقتضى احدى الامارتين في قضية لم يجز له ان
يحكم فيها مرة اخرى بمقتضى الامارة الاخرى لقوله عليه السلام لابي بكر لا تقض في شيء واحد
بحكمين مختلفين فان **قلت** روي عن عمر رضي الله عنه انه قضى في المسألة الحمارية بحكمين مختلفين
متنافيين وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي قلت لعله لم يتبع ولعل احدى الامارتين
كانت راجحة في ظنه في الحكم الاول مرجوحة في ظنه في الحكم الثاني وفيه نظر لانه نقض
الاجتهاد بالاجتهاد بعد اقتران الحكم بالاول وهو غير جائز كما سيجيء **قال** مسألة اذا نقل
عن المجتهد قولان في موضع واحد يدل على توقفه ويحتمل ان يكون احتمالين وجد فيهما وان
نقل في مجلسين وعلم المتأخر فهو مذهبه والا حكي القولان واقوال الشافعي رضي الله عنه كذلك
وهو دليل على علو شأنه في العلم والدين **أقول** اذا نقل عن مجتهد قولان في موضع واحد بان
يقول في المسألة قولان فان كان مع احدهما ما يشعر بتقويته كتفريعه عليه او قوله هذا اشبه
او اولى فذلك قوله لان قول المجتهد ما ترجح عنده وان لم يكن مع احدهما ما يشعر بترجيحه
فذلك يدل على توقفه في تلك المسألة بان لم يظهر له وجه رجحان احدهما وحينئذ لا يكون

شيء

شيء منهما قولا له اذ لا قول للمتوقف ويحتمل ان يكون مراده بالقولين ان في المسألة احتمالين متساويين
في نظره يمكن ان يقول بهما قائل يقدر على التمييز بين الحق والباطل فيشبه ما يصلح ان يقول به مجتهد
بالقول كاطلاق الخمر التي في الدن لكونها صالحة للاسكار انها مسكرة ويحتمل ان يكونا مذهبين لبعض
الناس وانما ذكرهما لئلا يظن الذاهب الى احدهما لغفلته في ظنه انه خارق للاجماع وحينئذ لا يكون
شيء منهما قولا له ولم يقع عن الشافعي قولان فيهما هذه الاحتمالات الا في سبع عشرة مسألة على ما نقله
الشيخ ابو اسحاق الشيرازي عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني رضي الله عنهما واذا نقل عنه قولان
في مجلسين بان يقول في كتاب بتحريم شيء وفي كتاب آخر بتحليله فان علم المتأخر من القولين
بان علم تاريخهما فالقول المتأخر ناسخ للقول المتقدم وحينئذ مذهبه هو هذا المتأخر وان لم يعلم
التاريخ حكي عنه القولان ولم يحكم عليه بالرجوع الى احدهما والاقوال المنقولة عن الشافعي في مجلسين
على هذين الوجهين والاقوال على هذين الوجهين دليل على علو شأنه في العلم والدين اما العلم
فلانه على الوجه الاول يدل على انه كان مشتغلا طول عمره بالطلب والبحث وعلى الوجه الثاني
انه كان غواص النظر دقيقه محيطا بالاصول والفروع تام الوقوف على شرائط الادلة
وذلك لان من كان فيه هذه الصفات اكثر كانت الاشتباهات الموجبة للتوقف المنافية
لجمود الطبع المقتضية للاصرار على وجه واحد طول عمره عنده اكثر واما في الدين فلانه على الوجه
الاول يدل على انه ما كان مهتما بترويج قوله بل كان مطمح نظره ارشاد الخلق فاذا لاح له في
الدين شيء اطمأن وعلى الوجه الثاني انه لم يستحي من الاعتراف بعدم العلم عند عدم الظفر بوجه
يقتضي الرجحان ولم يشتغل في الترويج والمداهنة وذلك مصرح الدين واعلم ان هذه المسألة
انما اوردت في هذا الموضع تأسيا بالمحصول ومختصريه **وقال** الصفي الهندي ان الكلام في
قولين لم يرجح احدهما على الآخر يناسب الكلام في تعادل الامارتين من هذه الحيثية ويمكن
ان يقال ايضا انه لما ذكر ان تعادل الامارتين مما اختلف في وقوعه استشعر ان يقال
يجب ان لا ينازع في وقوعه لانه كثيرا ما يقال عن المجتهد قولان لم يرجح احدهما على الآخر
وذلك لا يكون الا لتعادل الامارتين فاراد ان يفصل هذا التفصيل ليرفع هذا الوهم **قال**
الباب الثاني في الاحكام الكلية للتراجيح الترجيح تقوية احدى الامارتين على الاخرى
ليعمل بها كما رجحت الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها على قوله عليه الصلاة والسلام انما الماء
من الماء **أقول** الباب الثاني في الاحكام الكلية التي لا تختص بترجيح دليل دون آخر
وسماها في المحصول مقدمات الترجيح الاول في تعريف الترجيح وجواز العمل به فنقول
الترجيح في اصطلاح العلماء عبارة عن تقوية احدى الامارتين على الاخرى ليعمل بالاقوى وانما
خص الترجيح بالامارتين اي بالدليلين الظنيين لما سيجيء من ان الترجيح لا يجري في القطعيات
وقوله ليعمل به احتراز عن تقوية احدى الامارتين على الاخرى لا ليعمل بالاقوى بل لبيان ان

احدهما افصح من الاخر فانه لا يسمى ترجيحا في هذا الاصطلاح مثاله ما اجمعت الصحابة على ترجيح
خبر عائشة رضي الله عنها وهو قوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب الغسل على خبر ابي هريرة
وهو قوله عليه السلام انما الماء من الماء وذلك لان ازواج النبي وخصوصا عائشة اعلم بفعل النبي في
هذه الامور من الرجال الاجانب فهذا الاجماع مثال للترجيح ودليل على جواز التمسك به **قال**
لا ترجيح في القطعيات اذ لا تعارض بينهما والا ارتفع النقيضان او اجتمعا **اقول** هذا هو الحكم
الثاني من الاحكام الكلية للتراجيح وهو ان يقال لا يجري الترجيح في الادلة القطعية اذ الترجيح بعد
التعارض وهو ظاهر ولا تعارض بينهما اذ لو كان بينهما تعارض لم يمكن ان يعمل باحدهما دون الاخر والا يلزم
الترجيح من غير مرجح وحينئذ فان لم يعمل بشيء منهما ارتفع النقيضان وان عمل بهما اجتمع النقيضان
وكلاهما محالان قال الفاضل الراغي والاولى في قوله واجتمعا بدل الواو او الفاصلة ولعله
وقع من الناسخ اقول يمكن ان يعتذر عنه بان اجتماع النقيضين يقتضي بعينه ارتفاع النقيضين وبالعكس
فحينئذ يلزم في كل التقديرين ارتفاع النقيضين واجتماعهما وحينئذ يصح الواو **قال** مسئلة اذا
تعارض دليلان فالعمل بهما ولو من وجه اولى بان يتبعض الحكم فيثبت البعض او يتعدد فيثبت بعضا
او يتنوع فيوزع لقوله عليه السلام الا اخبركم بخير الشهود فقيل نعم فقال ان يشهد الرجل قبل ان
يستشهد وقوله صلى الله عليه وسلم ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد فيحمل
الاول على حق الله تعالى والثاني على حقنا **اقول** هذا هو الحكم الثالث من الاحكام الكلية وتقريره
ان نقول اذا تعارض دليلان فالعمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه اولى من العمل باحدهما
دون الاخر لان دلالة الدليل على كل مفهومه دلالة اصلية وعلى بعض مفهومه تابعة لدلالته على كل
مفهومه لما ثبت في المنطق ان التضمن تابع للمطابقة فعند العمل بكل منهما من وجه دون وجه يلزم
ترك العمل بالدلالة التبعية وعند العمل باحدهما دون الاخر يلزم الترك بالدلالة الاصلية
هكذا قاله الامام في المحصول وفيه نظر اما اولا فلان مفهوم الخاص ليس جزءا من مفهوم العام
ثم انهما متعارضان سلمنا لكن حمل العام على بعض مفهوماته حينئذ ترك العمل بالدلالة
الاصلية التي هي المطابقة اذ العموم حينئذ هو البعض فقط فيلزم منه الترك بالدلالة الاصلية ايضا
بل الاولى ان يقال ان العمل باحدهما دون الاخر ترك لدلالة احدهما اصلا بخلاف العمل بكل منهما
من وجه فانه لم يلزم منه ترك الدلالة اصلا بل ترك دلالة كل منهما من وجه وترك الدلالة
بكل منهما من وجه اولى من ترك الدلالة لاحدهما اصلا وهو ظاهر والعمل بكل منهما من وجه
يمكن على ثلاثة اوجه اما بان يتبعض الحكم اي يكون الحكم قابلا للتبعيض فيثبت البعض باحدهما
والبعض الاخر بالاخر او بان يتعدد الاحكام التي هي مقتضى كل من الدليلين فيثبت بعض افراد
تلك الاحكام بدليل وبعضها بدليل اخر ويكون كل واحد من الدليلين عاما مثبتا للحكم في الموارد
المتعددة فيوزع الدليلان عليها ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد كقوله عليه السلام الا اخبركم

بخير الشهود فقيل نعم فقال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد فالاول عام يقتضي
جواز اداء شهادة كل شاهد قبل الاستشهاد والثاني ايضا عام يقتضي منع شهادة كل شاهد
قبل الاستشهاد فيحمل الاول على حق الله تعالى والثاني على حقوقنا عملا بالدليلين قال الحنفي
ولعل تعلق هذه المسئلة باحكام الترجيح من حيث ان حكم الترجيح هنا ان لا يصار اليه لامكان
الجمع والا لم يعرف له وجها اخر يتعلق بالجملة **واقول** اذا عمل بالدليلين من وجه يلزم ترجيح
كل منهما على الاخر من وجه وذلك لان الدليل الذي عمل به في صورة ولم يعمل بالاخر فيها فقد رجح
المعمول به في هذه الصورة وكذا الكلام في الدليل الاخر اذا عمل به في صورة اخرى لم يعمل فيها بالاول
كما في قوله عليه السلام فانه في حق الله تعالى رجح قوله خير الشهود الحديث وفي حقوق العباد رجح
قوله الاخر وذلك ظاهر **قال** مسئلة اذا تعارض نصان وتساويا في القوة والعموم وعلم
المتاخر فهو ناسخ وان جهل فالتساقط او الترجيح وان كان احدهما قطعيا او اخص مطلقا عمل
به وان تخصص من وجه فطلب الترجيح **اقول** هذا هو الحكم الرابع فتقريره اذا تعارض
نصان سواء كانا ايتين او خبرين او اية وخبرا فاما ان يكونا متساويين في القوة بان يكونا قطعيين
او ظنيين لا يغلب احدهما الاخر وفي العموم والخصوص بان يكونا عامين او خاصين او لم يتساويا في القوة
والعموم والمتساويان في القوة والعموم ان علم تاخر احدهما عن الاخر فالمتاخر ناسخ للمتقدم ان كان
المدلول قابلا للنسخ والا يتساقطان فيرجع الى دليل غيرهما وان لم يعلم تاخر احدهما عن الاخر
سواء علم تقارنهما او جهل التقارن والتاخر معا فان كانا قطعيين فحكمهما التساقط اذ لا ترجيح
لاحدهما على الاخر والرجوع الى غيرهما وان كانا ظنيين فالحكم هو الرجوع الى الترجيح وقال الامام في
المحصول ان تقارنا وكانا معلومين تعين القول بالتخيير وان كانا مظنونين فالتخيير او الترجيح
وان لم يتساويا في القوة والعموم فاما ان لا يتساويا في القوة والعموم بان يكون احدهما قطعيا
والاخر ظنيا وحينئذ يعمل بالدليل القطعي سواء كانا عامين او خاصين او احدهما عاما
والاخر خاصا اما مطلقا او من وجه اذ القطعي بكل حال راجح على الظني او لا يتساويا
في العموم وحينئذ ان كان احدهما اخص من الاخر مطلقا تعين العمل به سواء علم تاخره عن العام او لم
يعلم لان العمل بالخاص اعمال للدليلين والعمل بالعام اهمال له واعمال الدليلين اولى من اهمال الدليل
وعند الحنفية ان العام ان علم تاخره عن الخاص يكون ناسخا له وان جهل يجب التوقف وان كان
اخص من الاخر من وجه كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف مع قوله تعالى
وما ملكت ايمانكم فان الاول حرم الجمع من الاختين سواء بالنكاح او بملك اليمين والثاني
حلل ما ملكه الايمان سواء كانتا اختين او لا فالمختار عند المصنف ان الحكم طلب الترجيح ليعمل
بالراجح وذلك لان الخصوص يقتضي الرجحان لما عرفت وههنا لما ثبت لكل واحد منهما
خصوص من وجه بالنسبة الى الاخر فلكل منهما رجحان على الاخر من وجه فيجب ان يطلب

الترجيح من وجه آخر قال رحمه الله قد يرجح بكثرة الأدلة لأن الظن أقوى
فيلزم تقديم الخبر في الأقيسة قلنا إن اتحد أصلها فمتحدة وإلا فممنوع أقول هذا هو الحكم
الخامس من ذلك تقريبه قد يرجح معتقد دليل بكثرة الأدلة لأن أقل مراتب الدليل إفادته الظن
بالمدلول فإذا دل دليلان في مدلول حصل ظنان فيستحيل حصول ظن واحد من دليلين وإلا
يلزم توارد المؤثرين على أثر واحد وإذا دل دليل واحد على مدلول حصل ظن واحد به ولا شك
أن الظنين أقوى من ظن واحد والعمل بالأقوى أوجب وأولى فيرد عليه بأن كثرة الأدلة لو أفادت
الرجحان لوجب تقديم الخبر الواحد في الأقيسة الكثيرة عند التعارض لكنهم أجمعوا على تقديم
الخبر الواحد على الأقيسة الكثيرة فدل ذلك على أن الترجيح لا يحصل بالأدلة الكثيرة قلنا في الجواب
عنه إن الأقيسة الكثيرة إن اتحد أصولها بأن علل الحكم فيها بعلة متحدة فتلك القياسات في الحقيقة
متحدة وحينئذ يكون تقديم خبر واحد عليها ترجيحا للدليل على دليل وذلك جائز اتفاقا وإن لم تكن
الأصول في تلك الأقيسة متحدة بل مختلفة فلا نسلم تقديم الخبر عليها وما ذكرتم من الإجماع في ذلك
ممنوع قال الباب الثالث في ترجيح الأخبار وهو في وجوه الأول بحال الراوي فيرجح
بكثرة الرواة وقلة الوسائط وفقه الراوي وعلمه بالعربية وأفضليته وحسن اعتقاده وكونه
صاحب الواقعة وجليس المحدثين ومختبرا ثم معدلا بالعمل على روايته وبكثرة المزكين وبحثهم وعلمهم
وحفظه وزيادة ضبطه ولو لألفاظه عليه السلام ودوام عقله وشهرته وشهرة نسبه وعدم
التباس اسمه وتأخر إسلامه أقول الباب الثالث في ترجيح الأخبار بعضها على بعض وهو
على وجوه سبعة الوجه الأول الترجيح بسبب حال الراوي وهي عشرون الأول الترجيح بكثرة
الرواة فيرجح الخبر الذي رواته أكثر على الخبر الذي رواته أقل لأن الظن الحاصل من قول راويين عدلين
أقوى من الظن الحاصل بقول راو واحد والعمل بأقوى الظنين لازم لما عرفت الثاني الترجيح بقلة
الوسائط أعني علو الإسناد فيرجح الخبر القليل الوسائط على الخبر الكثير الوسائط لأن قلة الوسائط
توجب قلة احتمال الكذب والغلط الثالث الترجيح بفقه الراوي فيرجح الخبر الذي راويه فقيه
على الخبر الذي راويه غير فقيه سواء كانت الرواية باللفظ أو بالمعنى لأن الفقيه يبحث عن الخبر [illegible]
وسبب وروده فتزول الشبهة بخلاف غيره فإنه يهمل ذلك ويؤدي إلى تطرق الريبة إلى الخبر الرابع
الترجيح بعلم الراوي بالعربية فيرجح الخبر الذي راويه عالم بالعربية على الخبر الذي راويه غير عالم بها
لأن العالم بالعربية يتحفظ عن مواقع الغلط بخلاف غيره الخامس الترجيح بسبب أفضلية الراوي
فيرجح الخبر الذي راويه أفقه أو أعلم بالعربية على الخبر الذي راويه فقيه أو عالم بالعربية لأن الأفقه
أقوى على الاستكشاف المزيل للشبهة والأعلم بالعربية أقدر على التحفظ عن الأغلاط السادس
الترجيح بسبب حسن اعتقاد الراوي فيرجح الخبر الذي راويه حسن الاعتقاد على الخبر الذي راويه
رديء الاعتقاد كالمشبهة وغيرهم من المبتدعة وذلك ظاهر السابع الترجيح بكون الراوي

صاحب الواقعة لأن صاحب الواقعة أعرف بها ولذلك رجحت الصحابة خبر عائشة في إيجاب الغسل
على خبر أبي هريرة كما مر الثامن الترجيح بسبب كون الراوي جليس المحدثين فيرجح الخبر الذي
يكون راويه جليسا للمحدثين على الخبر الذي راويه غير جليس لهم لأن جليسهم أعلم بطرق الرواية التاسع
الترجيح بكون الراوي عدلا بالاختبار فيرجح الخبر الذي عرفت عدالة راويه بالاختبار على الخبر الذي
عرفت عدالة راويه بالتزكية إذ ليس الخبر كالمعاينة العاشر الترجيح بكون الراوي معدلا بالعمل
على روايته فالخبر الذي راويه معدل بالعمل على روايته راجح على الخبر الذي راويه معدل برواية الخبر
عنه هكذا ذكره في المحصول والفاضل العبري فسره على وجه آخر وهو أن رواية من عرفت
عدالته بالتزكية بأن يصرح المزكي بعدالته راجحة على رواية من عرفت عدالته بالعمل على روايته
لأن الاحتياط في الشهادة أكثر وهذه فائدة لا يعطيها لفظ المتن لأنه في معرض تعداد أسباب الترجيح
بكون التعديل بالعمل على رواية الراوي موجبا لرجحان روايته وعلى تفسيره يصير مرجوحا الحادي عشر
الترجيح بكثرة المزكين فيرجح الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية جمع كثير على الخبر الذي
عرفت عدالة راويه بتزكية جمع قليل ويعرف تقريبه مما مر في الحالة الأولى الثاني عشر
الترجيح بكثرة بحث المزكين فيرجح الخبر الذي راويه عرفت عدالته بتزكية من كان أكثر بحثا
عن أحوال الناس واطلاعا عليها على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية من ليس كثير البحث عنها
الثالث عشر الترجيح بكثرة علم المزكين فيرجح الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية الأعلم
على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية العالم قال الخنجي المراد بالعلم هاهنا الاطلاع
على أحوال الراوي والأولى أن يحمل على الأعم من ذلك الرابع عشر الترجيح بحفظ الراوي فيرجح
الخبر الذي راويه يعتمد على الحفظ على الخبر الذي راويه يروي عن الكتاب لأن الحفظ أبعد عن الشبهة
وكذا الحفظ لألفاظ رسول الله صلى الله عليه وسلم راجحة على رواية غيره إذ الحجة بالحقيقة
ليست إلا لألفاظ الرسول صلى الله عليه وسلم الخامس عشر الترجيح بزيادة ضبط الراوي
فالخبر الذي راويه أضبط لألفاظه عليه السلام راجح على ما راويه غيره لما مر آنفا السادس
عشر الترجيح بدوام عقل الراوي فيرجح الخبر الذي راويه دائم العقل على الخبر الذي راويه
من اختلط عقله في بعض الأوقات إذ يحتمل أنه يرويه وقت اختلاط عقله فلا يوثق به السابع
عشر الترجيح بسبب شهرة الراوي فيرجح الخبر الذي راويه مشهور على الخبر الذي راويه خامل
الذكر لأن شهرته تدل على عظم قدره وذلك يمنعه عن الكذب الثامن عشر الترجيح بسبب
شهرة نسب الراوي فيرجح الخبر الذي راويه مشهور النسب على ما راويه مجهول النسب لما مر
التاسع عشر الترجيح بسبب عدم التباس اسمه باسم غيره من الضعفاء فيرجح الخبر الذي
لم يلتبس اسم راويه باسم راو ضعيف على الخبر الذي راويه ملتبس الاسم لكون الأول أبعد من
الالتباس العشرون الترجيح بسبب تأخر إسلام الراوي فيرجح الخبر الذي راويه متأخر

اسلامه في الخبر الذي رواه من تقدم اسلامه اذ يحتمل ان تكون روايته متاخرة ايضا قال الامام في المحصول هذا اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او ان اكثر ما رواه المتقدم متقدم على ما رواه المتاخر فحينئذ يحكم بتاخر رواية المتاخر الحاقا للنادر بالغالب اما اذا اجتمعا فلا يجوز ان يتاخر رواية المتقدم عن رواية المتاخر قال الفاضل العراقي ان صاحب الحاصل جزم بتقدم رواية المتاخر الاسلام على رواية المتقدم وفي مختصر المنتهى ان روايته من لم يتاخر اسلامه راجحة لانه اغلب في الظن قال وفي هذا التقرير الكلام فيرجح بعدم تاخر اسلام الراوي في ان يكون تاخر اسلامه غلطا في التاريخ لكن بينهما منافاة اقول اما النقل عن مختصر المنتهى فليس كما ينبغي لانه قال بهذه العبارة وهو متقدم الاسلام وفرق بين متقدم الاسلام وبين من لم يتاخر اسلامه لان عدم التاخر يحتمل المقارنة وحينئذ لا يحكم بتقدم رواية احدهما على الاخر الا اذا علم ان سماع احدهما متاخر عن اسلامه وسماع الاخر لم يعلم حاله فحينئذ يترجح الخبر الذي سمعه راويه في الاسلام على الخبر الذي لم يعلم وقت سماعه ولهذا رجح في المحصول رواية خالد على رواية عمرو بن العاص واذا كان الامر كذلك فلا يستقيم اظهار المنافاة بالتوجيه واما المنافاة بين الحاصل ومختصر المنتهى فلا نتعرض لها لانا بصدد شرح كتاب المنهاج فما لنا وللمنافاة بينهما قال الثاني بوقت الرواية فيرجح الراوي في البلوغ على الراوي في الصبي وفي البلوغ والتحمل وقت البلوغ على المتحمل في الصبي او فيه وفي البلوغ ايضا اقول الوجه الثاني من الوجوه السبعة الترجيح بوقت الرواية فيرجح الخبر الذي تحمله راويه وقت البلوغ على الخبر الذي تحمله الراوي في زمان الصبي لان البالغ اكمل من الصبي فيحتاط في الرواية ما لا يحتاط الصبي وكذا يرجح على الخبر الذي تحمله الراوي في الزمانين لاحتمال التحمل في الصبي هكذا قالوه ولعل المراد منه ان الراوي اذا تحمل الحديث في زمان صباه فربما يتساهل حينئذ في ضبطه فيغفل عن تحمله ثم اذا تحمل مرة اخرى في زمان البلوغ فربما يعتمد على ما تحمله في زمان صباه فلا يضبطه كما يجب فيغفل عنه كما غفل في المرة الاولى بخلاف من تحمل الحديث في الكبر فقط فانه يحتاط فيه فوق ما يحتاط فيه المتحمل في الزمانين وهو ظاهر قال الثالث بكيفية الرواية فيرجح المتفق على رفعه والمحكي بسبب نزوله وبلفظه وما لم ينكر راوي الاصل اقول الوجه الثالث من الوجوه السبعة ما يكون الترجيح بكيفية الرواية والمصنف ذكر من الوجوه العائدة اليها اربعة الاول ان يكون احد الخبرين متفقا على انه مرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم والثاني مختلفا فيه انه مرفوع او موقوف على الراوي فيرجح الخبر المتفق على رفعه على الخبر المختلف في رفعه الثاني ان يكون احد الخبرين محكيا مع سبب نزوله ولم يكن الاخر كذلك فيرجح الخبر المحكي مع سبب نزوله على المحكي بدونه لان ذكر سبب النزول يدل على الاهتمام بمعرفة ذلك الحكم بخلاف الاخر الثالث ان يكون احد الخبرين محكيا بلفظ الرسول صلى الله عليه وسلم والاخر محكيا بمعناه فيرجح الخبر المحكي بلفظه على الخبر المحكي بمعناه للاتفاق على

قبول الخبر المروي بلفظه الرابع ان لا يكون الاصل في احد الخبرين منكرا لرواية الفرع وفي الاخر يكون منكرا فيرجح الخبر الذي لم ينكر راوي الاصل على الخبر الذي انكره وفي جواز الاخذ بالخبر الذي ينكره راوي الاصل تفصيل في الاذهب المختار وهو ان الاصل ان جزم في الانكار لم يقبل سواء جزم الفرع بالرواية او لا وان تردد فان جزم الفرع بالرواية قبل وان تردد ايضا فلا قال الرابع بوقت وروده فيرجح المدنيات والمشعر بعلو شان الرسول عليه السلام والمتضمن للتخفيف والمطلق على متقدم التاريخ والمؤرخ بتاريخ مضيق والمتحمل في الاسلام اقول الوجه الرابع من الوجوه السبعة الترجيح بوقت ورود الخبر والمصنف ذكر من الوجوه العائدة اليه ستة الاول ان يكون احد الخبرين مدنيا والاخر مكيا فيرجح الخبر المدني على الخبر المكي لان المدنيات لكون اكثرها بعد الهجرة راجحة على المكيات لكون اكثرها قبل الهجرة وكذا الكلام في الايات الثاني الخبر المشعر بعلو شان الرسول عن غيره لان علو شانه عليه السلام راجح على الخبر الذي لا يدل على ذلك لان الظاهر تاخر المشعر بعلو شان الرسول عن غيره لان علو شانه في اخر امره الثالث الخبر المتضمن للتخفيف راجح على الخبر المتضمن للتغليظ لان التخفيف اظهر تاخرا لانه عليه السلام كان يغلظ في اول الامر زجرا للعادات الجاهلية ويميل الى التخفيف اخرا وقال الامام في المحصول هذا ضعيف لانه عليه السلام ما كان يغلظ الا عند علو شانه وهو اخر زمانه فيكون التغليظ متاخرا فيكون راجحا الرابع الخبر المروي مطلقا راجح على الخبر المروي في وقت متقدم لاحتمال التاخر في المطلق دون المتقدم الخامس الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق راجح على الخبر الخالي من التاريخ لان المؤرخ بتاريخ مضيق اظهر تاخرا مثاله ما روي بانه عليه الصلاة والسلام في مرضه الذي توفي فيه خرج فصلى بالناس قاعدا وهم قيام فانه يقتضي جواز اقتداء القائم بالقاعد وروي بانه عليه السلام قال اذا صلى الامام قاعدا فصلوا قعودا اجمعون وهذا يقتضي عدم جوازه فلذلك رجحنا الاول لانه كان في اخر احواله عليه السلام السادس الخبر الذي تحمله في الاسلام راجح على الخبر الذي تحمله في الكفر لان المسلم استدامه بالخبر من الكافر قال الخامس باللفظ فيرجح الفصيح لا الافصح والخاص وغير المخصص والحقيقة والاشبه بها والشرعية ثم العرفية والمستغني عن الاضمار والدال على المراد من وجهين وبغير وسط والمومي الى علة الحكم والمذكور معارضه معه والمقرون بالتهديد اقول الوجه الخامس من الوجوه السبعة الترجيح بلفظ الخبر والمذكور من الوجوه العائدة اليه اثنا عشر وجها الاول يرجح الخبر الفصيح على الخبر الركيك لان الاول مقبول اتفاقا والثاني مختلف فيه وذلك لان النبي عليه السلام كان افصح العرب فغير الفصيح لا يناسب كلامه لكن لا يقدم الخبر الافصح على الخبر الفصيح لان المتكلم الفصيح لا يجب استواء كلامه في الفصاحة الثاني ترجيح الخبر الخاص على الخبر العام للامر في هذا العام والخاص الثالث ترجيح الخبر الذي هو عام غير مخصص لاحتمال الباقي في عمومه على الخبر العام المخصص لان الاول حقيقة والثاني مجاز للامر

السابع ترجيح الخبر المستعمل بطريق الحقيقة على الخبر المستعمل بطريق المجاز لان الحقيقة هو الاصل كما عرفت الخامس ترجيح الخبر الاشبه بالحقيقة على الخبر الذي هو اقل شبها بها اذا كانا مجازين لان المجاز الاقرب من الاصل فالاشبه اقل مخالفة للاصل مثاله قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فالحقيقة في هذه الصورة نفي حقيقة الصلاة وحينئذ يكون حمله على عدم الصحة راجحا على حمله على عدم الفضيلة لان نفي الصحة اشبه بالحقيقة من نفي الفضيلة لان الصلاة الغير الصحيحة كالصلاة المعدومة بخلاف الصلاة التي لا فضيلة لها السادس اذا كان لفظ واحد يدل في احد الخبرين على المراد بالوضع الشرعي او بالوضع العرفي وفي الاخر بالوضع اللغوي يرجح الخبر الدال على المراد بالوضع الشرعي السابع يرجح الخبر المستغني عن الاضمار على الخبر الذي يحتاج اليه لكون المستغني عن الاضمار موافقا للاصل لما عرفت ان الاصل عدم الاضمار الثامن ترجيح الخبر الدال على المراد من وجهين على الخبر الدال عليه بوجه واحد لان الظن الحاصل من الوجهين اقوى من الظن الحاصل من وجه واحد التاسع ترجيح الخبر الذي يدل على المراد بغير واسطة على الخبر الدال عليه بواسطة لان قلة الوسائط الظنية تقتضي قلة تطرق الاحتمالات وهي مقتضية للرجحان العاشر ترجيح الخبر الدال على الحكم مع الايماء الى علته على الخبر الذي لا يكون فيه ايماء الى علة الحكم لان ما مع الايماء يتنبه على علة الحكم بخلاف الاخر الحادي عشر ترجيح الخبر المذكور معه ما يعارضه كقوله عليه الصلاة والسلام نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها على الخبر الذي لا يذكر معه معارضه لان ذكر المعارض يدل على ترجيحه على معارضه الثاني عشر ترجيح الخبر المقرون بالتهديد على الخبر الذي ليس فيه وكذا القول فيما يكون التهديد في احدهما اكثر لان مقارنة التهديد يدل على تاكيد الحكم **قال** السادس بالحكم فيرجح المبقي لحكم الاصل لانه لو لم يتاخر عن الناقل لم يفد والمحرم على المبيح لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال وبالاحتياط ونعادل الموجب ومثبت الطلاق والعتاق لان الاصل عدم التقييد ونافي الحد لانه ضرر ولقوله عليه السلام ادروا الحدود بالشبهات **اقول** الوجه السادس من الترجيحات العائدة الى الحكم وهي اربعة الاول ترجيح الخبر المبقي لحكم الاصل وهو البراة الاصلية على الخبر الناقل عنه وهو الرافع لحكم البراة الاصلية وذلك لان المبقي متاخر عن الناقل لانه لو لم يتاخر عن الناقل لم يكن المغير لبقا الاصل مفيدا لان الابقا حينئذ يكون مستفادا من العقل فيلزم اهماله وهو منتف بالاصل واذا كان متاخرا عن الناقل يكون راجحا عليه الثاني ترجيح الخبر المحرم على الخبر المبيح لا مور الاول لقوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال الثاني ان الاحتياط عن الوقوع في الحرام يقتضي تغليب جانب الحرمة على جانب الحل والاحتياط اولى من تركه الثالث ان المحرم يعادل الموجب لان المحرم يستدعي فعله الذم والموجب يستدعي تركه الذم فاستويا والموجب راجح على المبيح اجماعا فكذا المحرم لان مساوي الراجح راجح والثاني حاصلا عن التقريب لانهما

قرا

لعل الاولى عبر الاولى لغوا او العمل فيهما سيما وقد ما علمنا مر الضمير

لانها قرا الغلط نعادل بصيغه فعل المضارع مرفوعا دون الصدر كما قرانا مجرورا والاصل ما ذكرنا لان هذا الباب انما هو في بيان تراجيح الاخبار ونعادل لها فيما ذكراه لم يتبين وجه الترجيح الثالث ترجيح الخبر المثبت للطلاق او العتاق على الخبر النافي لهما لان الاصل عدم قيد النكاح وقيد ملك اليمين الرابع ترجيح الخبر النافي للحد على مثبته لان الحد ضرر والضرر منتف شرعا ولان الحد او رث شبهة في الجانبة فيكون مدرا ولقوله عليه الصلاة والسلام ادروا الحدود بالشبهات **قال** السابع بعمل اكثر اهل السلف **اقول** الوجه السابع من الوجوه السبعة يرجح احد الخبرين على الاخر بعمل اكثر السلف بمقتضاه وذلك اذا عمل بمقتضى احدهما اكثر السلف يجب تقليده موجب ترجيحه لان الاكثر يوفقون للصواب ما لا يوفق له الاقل **قال** الباب الرابع في ترجيح الاقيسة وهو بوجوه الاول بحسب العلة فيرجح المظنة ثم الحكمة ثم الوصف الاضافي ثم العدمي ثم الحكم الشرعي والبسيط والوجودي للوجودي ثم العدمي للعدمي **اقول** الباب الرابع في بيان تراجيح الاقيسة بعضها على بعض وهي تقع بوجوه خمسة الاول ما يكون بحسب ماهية العلة والعلة كما علمت ينقسم تارة باعتبار وجودها وعدمها في ذاتها الى وجودية وعدمية والوجودية الى عقلية وشرعية والعقلية الى حقيقية واضافية والحقيقية الى حكمة مضبوطة وتسمى المظنة والى غير مضبوطة وتسمى الحكمة وتارة باعتبار وجود الحكم المعلل بها وعدمه الى وجودية يكون علة للحكم الوجودي او العدمي والى عدمية كذلك وتارة باعتبار بساطتها وتركيبها الى بسيطة ومركبة فحينئذ تقع الاقيسة بكل واحد من هذه الاعتبارات تراجيح اما التراجيح العائدة الى اعتبار وجودها وعدمها في ذاتها فنقول يرجح التعليل بالمظنة على التعليل بالحكمة لان التعليل بالمظنة متفق عليه بخلاف التعليل بالحكمة ثم يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي لان العلم بالعدم لا يدعو الى شرع الحكم الا للعلم باشتماله على نوع من المصلحة فالداعي الى شرع الحكم انما يكون المصلحة لا العدم فلا مدخل للعدم في التعليل الا بتبعية المصلحة فيكون التعليل بالمصلحة التي هي الحكمة اولى وعلم من ذلك رجحان التعليل بالحكمة على التعليل بالاوصاف الاضافية لكونها عدمية ثم يرجح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعي لانه اشبه بالصفات الحقيقية من حيث ان اتصاف التي به لا يحتاج الى الشرع بخلاف الحكم الشرعي قال الامام ويحتمل ان يقال الحكم الشرعي اولى لانه اشبه بالوجود ثم يرجح التعليل بالحكم الشرعي على التعليل بالوصف المقدر كرقية ولد المغرور الموجبة للغرامة لان التعليل بالحكم الشرعي المحقق واقع في الاصول من حيث كونه من الامور المحققة بخلاف الوصف التقديري فانه من الامور المقدرة واما العائدة الى بساطة العلة وتركيبها فيرجح التعليل بالوصف البسيط على التعليل بالوصف المركب اما لان البسيط اسهل اثباتا او لكون التعليل به متفقا عليه واما العائدة الى وجود العلة وعدمها باعتبار وجود الحكم المعلل بها وعدمه فيرجح تعليل الحكم الوجودي بالوصف

مشتملة على حو

الوجودي في تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي وفي تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي
لان العلية والمعلولية وصفان وجوديان يقتضيان كون الموصوف بهما وجوديا فالتعليل في وجه
يكون كل من العلة والمعلول وجوديا اولى من التعليل في وجه يكون احدهما عدميا هكذا قاله
الامام في المحصول ثم قال وتعليل العدم بالعدم اولى منهما للمناسبة واقول استدلاله الذي
يقتضي رجحان تعليل الوجودي بالوجودي في تعليل العدمي بالوجودي والوجودي بالعدمي وهو
كون العلية والمعلولية من صفات الامور الوجودية يقتضي رجحانهما في تعليل العدمي بالعدمي
لانما يكون احدهما وجوديا اولى مما يكون كل منهما عدميا وذلك ظاهر قال
الثاني بحسب دليل العلية فيرجح الدليل الثابت بالنص القاطع ثم الظاهر اللام ثم ان والبا
ثم بالمناسبة الضرورية الدينية ثم الدنيوية ثم التي في حيز الحاجة الاقرب اعتبارا فالاقرب
ثم الدوران في محل ثم محلين ثم السبر ثم الشبه ثم الايماء ثم الطرد اقول الوجه الثاني من
الوجوه الخمسة في بيان التراجيح الحاصلة بحسب دليل العلية وهي الطرق الدالة على علية الوصف
في الاصل وهي بحسب ما اورده المصنف اما نقلية واما عقلية والنقلية اما نص او ايما
والنص اما قاطع واما ظاهر والعقلية خمسة وهي المناسبة والدوران والسبر والشبه والطرد
ولم يذكر الاجماع من النقلية وتنقيح المناط من العقلية فنقول يرجح القياس الثابت علية وصفه
بالنص القاطع على ما ثبت بالايماء لان القاطع لا يحتمل غير العلية ثم القياس الثابت علية وصف اصله
بالنص الظاهر على القياس الثابت علية وصفه بالمناسبة لان العلية المنصوصة راجحة على غير المنصوصة
وقد علمت ان الظاهر القاطع ثلاثة اللام وان والبا والتعليل باللام راجح على التعليل بان والبا لان
دلالة اللام على العلية اظهر من دلالتهما عليها واما ان والبا فلا يرجح احدهما على الاخر لاحتمال تقوية
ايهما على الاخر ثم يرجح القياس الثابت علية وصف اصله بالمناسبة على القياس الثابت علية وصفه
بالدوران لان المناسبة لا تنفك عن الدلالة على العلية لان الوصف المناسب انما يؤثر في الحكم
لمناسبته له فهي علة لعلية العلة بخلاف الدوران فانه ينفك عن العلية اذ قد يوجد الدوران
حيث لا علية كالمتضايفين وفيه نظر وقد توجد العلية حيث لا دوران كاحدى علل المعلول
النوعي ومن قياس المناسبة يرجح القياس الثابت علية وصفه بالمناسبة الضرورية الدينية
على القياس الثابت علية وصفه بالمناسبة الضرورية الدنيوية لرجحان امور الدين على امور
الدنيا في الشرع ثم يرجح القياس الثابت علية وصفه بالمناسبة الضرورية الدنيوية على
القياس الثابت علية وصفه بالمناسبة الواقعة في محل الحاجة لرجحان الضرورة على الحاجة
ثم يرجح القياس الثابت علية كذلك على القياس الثابت علية وصفه بالمناسبة التحسينية وهو ظاهر
ومن المناسبة الواقعة في محل الحاجة يرجح ما هو اقرب اعتبارا في الشرع على ما هو ابعد
والقرب بالاعتبار اما ان يكون بحسب ذات الوصف كالوصف الذي يناسب نوعه نوع

الحكم فانه اقرب اعتبارا في الشرع من الوصف المناسب نوعه جنس الحكم ومن الوصف المناسب
جنسه نوع الحكم ومن الوصف المناسب جنسه جنس الحكم كالوصف المناسب جنسه القريب
لجنسه القريب للحكم فانه اقرب اعتبارا في الشرع من الوصف المناسب جنسه البعيد لجنس
الحكم واعتبر القريب والبعيد في جنس الحكم ايضا واما ان يكون بحسب صفته كالوصف الذي يناسب
الحكم مناسبة جلية فانه اقرب الى اعتبار الشرع من الوصف الذي يناسب الحكم مناسبة خفية ونعني
بالمناسبة الجلية ما يلتفت الذهن اليه اول سماعه كقوله عليه الصلاه والسلام لا يقضي القاضي وهو
غضبان فان الذهن يلتفت عند سماع هذا الكلام الى ان الغضب انما يمنع من الحكم لكونه مانعا من
استيفاء الفكر وبالخفية ما يقابله واما ان يكون بحسب امور خارجية كالوصف الذي ثبت
مناسبته للحكم اما بسائر الطرق كالايما والدوران والسبر وغيرها فانه اقرب الى اعتبار الشرع مما
لا يكون كذلك ويرجع حاصله الى الترجيح بكثرة الادلة او بالخلو عن المعارض فانه اقرب الى اعتبار
الشرع من الوصف الذي لمناسبته للحكم معارض او مناسبته للحكم من جهتين فانه اقرب الى اعتبار
الشرع مما يناسبه من جهة واحدة ثم بعد القياس الثابت عليه وصفه بالمناسبة يرجح القياس
الثابت علية وصفه بالدوران على القياس الثابت علية وصفه بالسبر المظنون لان الدوران مطرد
مستقل في الدلالة على العلية بخلاف السبر المظنون فانه يحتاج في الدلالة على العلية الى مقدمات
كثيرة وانما قيدنا السبر المظنون لان السبر المقطوع وهو الذي يكون مقدماته قطعية راجح على الدوران قطعا
ومن قياس الدوران يرجح ما دورانه في محل واحد وهو ان يحدث حكم في محل لحدوث صفة فيه
ويعدم ذلك الحكم عن ذلك المحل بزوال ذلك الوصف عنه كدوران الحرمة على الاسكار في العصير
وجودا وعدما فيه على ما يكون دورانه في محلين وهو ان يحصل حكم لحدوث وصف في محل ثم لا يعدم
ذلك الوصف عن محل اخر كدوران وجوب الزكاة مع النمو وجودا في المضروب وعدما في الثياب
لان احتمال الخطاء في الدوران الحاصل في محل واحد اقل من احتماله في الدوران الحاصل في محلين لانما
ثبت في محل واحد يفيد عدم علية غيره من الاوصاف بخلاف ما ثبت في محلين لجواز ان يكون
انتفاء الحكم في محل اخر لانتفاء وصف اخر لا لانتفاء هذا الوصف فلم يتعين عليته ثم يرجح القياس الثابت
علية وصفه بالسبر على ما ثبت علية وصفه بالشبه اذ من السبر ما هو معتبر في الشرعيات والعقليات
وفاقا بخلاف الشبه ثم يرجح القياس الثابت عليه وصفه بالشبه على الثابت علية وصفه بالايما لان
الايما لا يوجد فيه لفظ يدل على العلية بل الدال فيه امر سوى اللفظ وليس كذلك الاحد طرق ثلاثة
المناسبة والدوران والشبه فيكون تلك الطرق اصولا بالنسبة الى الايما والاصل اقوى من
الفرع فكان كل واحد من هذه الثلاثة اقوى من الايما ثم يرجح الثابت علية وصفه
بالايما على الثابت علية وصفه بالطرد لكون الثابت في الايما مطردا في جميع موارد وجوده بخلاف
الطرد قال الثالث بحسب دليل الحكم فيرجح النص على الاجماع لانه فرعه اقول الوجه

الثالث من وجوه التراجيح الحاصلة في دليل حكم الاصل فنقول دليل حكم الاصل في القياس ان كان قطعيا امتنع ترجيح احدهما على الاخر لما مر ان الترجيح لا يجري في القطعيات وان كان دليل حكم اصل احدهما قطعيا دون الاخر تعين العمل به وان كان دليل حكم الاصل في كل منهما ظنيا فيكون اما نصا سواء كان كتابا او سنة واما اجماعا لما علمت ان دليل حكم الاصل لابد وان يكون غير القياس وان الدليل الظني الذي هو غير القياس منحصر فيهما واذا كان كذلك فحينئذ نقول يرجح القياس الذي ثبت حكم اصله بالنص على ما ثبت حكم اصله بالاجماع لان حجية الاجماع انما ثبت بالنص فيكون فرعا للنص والاصل راجح على فرعه **قال** الرابع بحسب كيفية الحكم وقد سبق **اقول** الوجه الرابع من الوجوه الخمسة من التراجيح الحاصلة بحسب متعلق العلة وهو اما الاصل او الفرع اما الاصل فالكلام اما في علته او في حكمه اما الكلام في العلة فنقول يرجح القياس الذي يوافق علته اصله اصولا كثيرة في الشرع على ما لا يوافقها لان موافقة كل اصل دليل مستقل على صحة التعليل بها ولا شك ان كثرة الادلة مرجحة واما الكلام في الحكم فنقول يرجح القياس الذي يوافق حكم اصله الاصول الشرعية على القياس الذي يخالف حكم اصله الاصول لان الاول متفق عليه دون الثاني واما الفرع فنقول يرجح القياس الذي يكون العلة فيه مطردة اي مثبتة للحكم بكل الفروع على القياس الذي لا يكون العلة فيه مطردة بل مثبتة للحكم في بعض الفروع دون بعض لان الاطراد يقوي ظن العلية بخلاف عدم الاطراد **قال الكتاب السابع في الاجتهاد** والافتاء وفيه بابان الباب الاول في الاجتهاد وهو استفراغ الجهد في درك الاحكام الشرعية وفيه فصلان **اقول** الكتاب السابع من الكتب السبعة التي كان هذا المختصر عليها في الاجتهاد والافتاء واحكامهما وفي هذا الكتاب بابان احدهما فيما يختص بالاجتهاد والثاني فيما يختص بالافتاء الباب الاول في بيان الاجتهاد واحكامه والمجتهد فنقول الاجتهاد لغة استفراغ الجهد في امر من الامور وانما يستعمل الا فيما فيه كلفة ولهذا يقال اجتهد في حمل حجر الرحا ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة واصطلاحا ما ذكره وهو استفراغ الجهد في درك الاحكام الشرعية فقوله استفراغ الجهد كالجنس يندرج فيه الاجتهاد المصطلح وغيره والباقي كالفصل يميزه عن غيره وقيد الاحكام بالشرعية ليخرج عنه الاحكام العقلية التي ليست شرعية والاحكام الحسية لكنه يتعدد منا ولا للاجتهاد في الاحكام الشرعية الاصولية وفي الاحكام الشرعية الفروعية فاذا اريد اختصاصه بالفروع واخراج الاجتهاد في المسائل الاصولية فيدت الاحكام الشرعية بالفروعية كما عرفت وقال الحجي تابعا بالمحصول فان اردت اخراج الاجتهاد في مسائل الاصول قلت استفراغ الجهد في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه لوم واول ويلزم من هذا ان الاجتهاد في المسائل الاصولية يلحقه لوم وحينئذ يلزم القطع بعدم جوازه فيها لحوف اللوم لكنه مما اختلف فيه كما سيجي فاخراجه بما ذكرنا اولى وقد علم من تعريف الاجتهاد تعريف المجتهد وهو المستفرغ وسعه في درك الاحكام الشرعية والمجتهد فيه وهو الحكم الشرعي الذي ليس

الحجة

المجتهد فيه هو الحكم الشرعي الذي ليس فيه دليل قطعي وانما قيدنا الحكم بالشرعي احترازا عن الاحكام العقلية وقولنا ليس فيه دليل قطعي احترازا عن وجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الامة من جليات الشرع وفي هذا الباب فصلان الاول في المجتهد والثاني في احكام الاجتهاد ولم يذكر المجتهد فيه وهو الحكم الشرعي لانه ذكر ماهية الحكم الشرعي في اول الكتاب فلا حاجة الى ذكره ها هنا وفيه نظر **قال** الفصل الاول في المجتهد وفيه مسائل الاولى يجوز له عليه السلام ان يجتهد لعموم فاعتبروا ووجوب العمل بالراجح ولانه اشق وادل على الفطانة فلا يتركه ومنع ابو علي وابنه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى قلنا مامور به فليس بهوى ولانه ينتظر الوحي قلنا ليحصل الياس عن النص او لانه لم يجد اصلا يقيس عليه **اقول** الفصل الاول في المجتهد واحكامه وشرايطه وفي هذا الفصل مسايل المسالة الاولى في انه هل يجوز له عليه السلام ان يجتهد في الاحكام الشرعية ويحكم به في المسائل الدينية ام لا فنقول ذهب الشافعي وابو يوسف رحمهما الله الى انه يجوز له عليه الصلاة والسلام ان يجتهد في الاحكام الشرعية ويحكم به في المسائل الدينية خلافا لابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم فانهما لم يجوزا اجتهاده عليه الصلاة والسلام مطلقا لا في الحروب ولا في المسائل الدينية وفرق قوم وقالوا يجوز له الاجتهاد في الآراء والحروب وامثالها لا في احكام الدين فلا فنقول المختار مذهب الشافعي وهو انه يجوز له عليه الصلاة والسلام ان يجتهد في الاحكام الشرعية ويحكم به في المسائل الدينية لوجوه اربعة الاول لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه عام يشمل الرسول عليه السلام ايضا لانه عليه الصلاة والسلام كان اعلى الناس بصيرة واكثرهم اطلاعا على شرايط القياس فيكون مامورا بالقياس فيكون عاملا به ولا قدح في عصمته **الثاني** انه عليه الصلاة والسلام اذا غلب على ظنه كون الحكم معللا بالوصف الفلاني ثم علم او ظن حصول ذلك الوصف في صورة اخرى فلابد وان يحصل ظنه ثبوت الحكم ثمة والعمل بالراجح واجب لما عرفت في باب القياس **الثالث** ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص لانه يحتاج الى اتعاب النفس وبذل الوسع والاشق افضل لقوله عليه الصلاة والسلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها والافضل لا يتركه الرسول صلى الله عليه وسلم والا لكان امته افضل منه في هذا الباب وانه غير جائز **الرابع** ان العمل بالاجتهاد ادل على الفطانة وجودة القريحة في العمل من العمل بالنص وذلك ظاهر فيكون العمل بالاجتهاد نوعا من الفضيلة فلا يجوز خلو الرسول عليه الصلاة والسلام عنه لكونه عليه الصلاة والسلام جامعا انواع الفضائل واحتج ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم على انه لا يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم في الاحكام الشرعية الاجتهاد لوجهين الوجه الاول انه لو جاز له عليه السلام ان يجتهد في الاحكام الشرعية لكان قائلا فيها برايه لكون القول بالقياس قولا بالراي لما عرفت واذا كان قائلا فيها برايه كان قائلا فيها بالهوى لان القول بالراي قول بهوى النفس ومشتهاها وذلك ظاهر والقول بالهوى منفي عنه عليه الصلاة والسلام لقوله تعالى في صفة النبي عليه السلام وما ينطق عن الهوى قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان العمل بالاجتهاد قول بالهوى وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الاجتهاد

واحكامه مهم

رمتشابها ها

مأموراً به بالوحي إما لو كان مأموراً به بالوحي بأن يكون قد قال له الله تعالى إذا ظننت كذا فاعلم أن حكمي كذا فلم
يكن الحكم به نطقاً بالهوى والوجه الثاني أنه عليه الصلاة والسلام كان ينتظر الوحي في أحكام الوقائع
كالظهار واللعان فلو جاز له الاجتهاد لما انتظر الوحي لأن عند وقوع الواقعة التي لم ينزل فيها عليه
صلى الله عليه وسلم وحي كان مأموراً بالاجتهاد فكان ينبغي أن لا يتوقف إلى نزول الوحي وفيه نظر لأن الأمر
بالشيء لا يقتضي الفور كما عرفت قلنا في الجواب عنه أن العمل بالقياس مشروط بشرطين أحدهما اليأس عن
وجدان النص والثاني وجدان أصل يقيس عليه وحينئذ نقول لا نسلم أنه لو جاز له الاجتهاد لما انتظر الوحي
لأنه عليه الصلاة والسلام ربما انتظر الوحي في تلك الأحكام ليحصل له اليأس عن النص حتى يجوز له الاجتهاد
حينئذ أو لأنه لم يجد أصلاً مناسباً يقيس عليه فلذلك كان ينتظر الوحي **قال** ومنع لا يخطئ اجتهاده وإلا
لما وجب اتباعه **أقول** هذا فرع على جواز اجتهاد الرسول عليه الصلاة والسلام أي لو جوزنا اجتهاده
فهل يجوز أن يخطئ اجتهاده أم لا والمختار أنه لا يخطئ اجتهاده إذ لو أخطأ اجتهاده لوجب علينا اتباعه
في ذلك لكوننا مأمورين باتباعه لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في
أنفسهم حرجاً مما قضيت الآية فيلزم الأمر باتباع الخطأ وهو غير جائز وفيه نظر فإن المقلد يجوز له
تقليد المجتهد وإن كان مخطئاً في اجتهاده فلم لا يجوز اتباع النبي عليه الصلاة والسلام في تقدير كونه
مخطئاً **قال** المسألة الثانية يجوز للغائبين عن الرسول صلى الله عليه وسلم وفاقاً وللحاضرين أيضاً
إذ لا يمتنع أمرهم به قيل عرضة للخطأ قلنا لا نسلم بعد الإذن ولم يثبت وقوعه **أقول**
اتفقت الأئمة على جواز الاجتهاد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي وقوعه أما في زمانه فيجوز
للمجتهدين الغائبين عن حضرته عليه السلام أن يتعبدهم الله بالاجتهاد لا سيما عند تعذر الرجوع وضيق
الوقت قيل وقد وقع ذلك لخبر معاذ رضي الله عنه وكذا للحاضرين في حضرته عليه الصلاة والسلام إذ
لا يمتنع أمرهم بالاجتهاد بأن يقول الرسول عليه السلام لهم قد أوحي إلي أنكم مأمورون بالاجتهاد أو
بالعمل بالظن وقوله فإن قيل الاجتهاد في حضرته عليه الصلاة والسلام ممتنع عقلاً لأن الاجتهاد في معرض
الخطأ وهم قادرون على تحصيل النص الآمن منه وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على السبيل الآمن قبيح
عقلاً قلنا في الجواب عنه لا نسلم أن الاجتهاد عرضة للخطأ بعد الإذن فيه لأن الشرع لما قال أنت
مأمور بالاجتهاد أو بالعمل بالظن كان أمناً من الغلط لأنه بعد الاجتهاد يكون آتياً بما أمر به هكذا
قاله الإمام في المحصول وجزم بصحته متابعوه كالتاج وغيرهما وفيه نظر فإن كون الاجتهاد مأموراً به
لا ينافي كونه خطأ لأن كون الاجتهاد خطأ عبارة عن عدم وجدان الأمارة الدالة على الحكم المعين في الواقعة
لا ينافي لجواز أن يكون مأموراً بالعمل بالظن مع أنه لا يجد تلك الأمارة ويؤيده قصة عمرو بن العاص
وعقبة بن عامر الجهني فإنه عليه الصلاة والسلام أمرهما بالحكم بين الخصمين ما يغلب على ظنهما وجوز
عليهما الخطأ لأنه قال لهما إن أصبتما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة فعلم أن
الأمر بالاجتهاد لا ينافي الخطأ وأيضاً القبح العقلي لا يقتضي الامتناع العقلي وأما وقوع التعبد

سلوكهم

نقله

نقله أبو علي وأبو هاشم واحتجا عليه بأنه لو وقع لنقل إلينا كاجتهاد الصحابة بعد وفاته فلما لم ينقل علم
عدم وقوعه وأجازه قوم بشرط الإذن محتجين عليه بأنه عليه الصلاة والسلام حكم سعد بن معاذ في بني
قريظة فحكم بقتل مقاتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه الصلاة والسلام حكمت بحكم الله تعالى من فوق سبعة
أرقعة وتوقف آخرون والمختار هذا لعدم تمام دليل المانع لأنه إنما لم ينقل لقلته ولأنه ينتقض بقضية
سعد بن معاذ فإنها نقلت ولعدم تمام دليل المجوز لأنه من باب الآحاد فلم يجز التمسك به في المسألة
العلمية التي لا تتعلق بالعمل وإلى مذهب التوقف أشار المصنف بقوله ولم يثبت وقوعه وزعم الخنجي أنه أشار
إلى مذهب المنع لأنه قال والمصنف اختار مذهب أبي علي وأبي هاشم وهو سهو منه لأن عدم ثبوت
الوقوع لا يقتضي ثبوت عدم الوقوع الذي هو المنع من الوقوع وذلك ظاهر **قال** الثالثة لا بد
أن يعرف من الكتاب والسنة والإجماع ما يتعلق بالأحكام والإجماع وشرائط القياس وكيفية النظر
وعلم العربية والناسخ والمنسوخ وحال الرواة ولا حاجة إلى الكلام والفقه لأنه نتيجته **أقول**
المسألة الثالثة فيما لا بد للمجتهد في التمكن من الاستدلال بالأدلة الشرعية على الأحكام الشرعية فنقول
لا بد له في ذلك أن يعرف الأدلة الشرعية التي هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس لأن مدار الأحكام
الشرعية هي هذه الأربعة أما الكتاب فلا بد له من معرفة ما يتعلق منه بالأحكام الشرعية وهو خمسمائة
آية ولا يشترط حفظها بل العلم بمواقعها حتى يطلب منه الآية المحتاج إليها عند الحاجة وأما السنة
فلا بد من معرفة الأحاديث التي تتعلق بها الأحكام وهي مع كثرتها مضبوطة في الكتب ولا يلزمه معرفة
ما يتعلق من الأخبار بالمواعظ وأحكام الآخرة وأما الإجماع فلا بد وأن يعرفه ويعرف مواقعه حتى
لا يفتي بخلافه وطريق ذلك أن لا يفتي إلا بشيء يوافق قول واحد من العلماء المتقدمين أو يغلب على ظنه
أنها واقعة متولدة في هذا العصر ولم يكن لأهل الإجماع فيها خوض وأما القياس فلا بد وأن يعرفه
وأن يعرف شرائطه وأنواعه ليميز ما يجوز منه عما لا يجوز فهذه هي العلوم الأربعة التي لا بد من
معرفتها وهي كالأصول ولا بد معها من أربعة أخرى كالتتمة اثنان متقدمان عليها أحدهما علم
كيفية النظر في استفادة المجهولات من المعلومات لأن المجتهد ناظر في استنباط الأحكام
فلا بد له من العلم بكيفية النظر والثاني علم العربية وهو العلم بلغة العرب مفرداتها ومركباتها
وأحوالها من النحو والصرف لأن شرعنا عربي ولا تتم معرفته إلا بمعرفة كلام العرب واثنان
مؤخران عنها أحدهما ما يتعلق بالكتاب وهو علم الناسخ والمنسوخ لئلا يحكم بالباطل المنسوخ
والثاني بالسنة وهو معرفة حال الرواة من الجرح والتعديل وأحوال الرجال لأن الأدلة الشرعية
نقلت إلينا فلا بد من معرفة النقلة وأحوالهم ليعرف المنقول الصحيح من المنقول الفاسد
وقال الإمام في المحصول واعلم أن البحث عن أحوال الرجال في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة
وكثرة الوسائط فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم كالبخاري ومسلم
وأمثالهما من أئمة الحديث ولا حاجة للمجتهد إلى علم الكلام إذ لا يتعلق بالأحكام الفقهية

فيه

[illegible]

لا مكان الاستدلال بالدلايل السمعية في الاحكام الشرعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا الى
علم الفقه لان الفقه نتيجة الاجتهاد لان هذه الفروع ولدها المجتهدون بعد ان فازوا بمنصب
الاجتهاد فلو كان شرطا للاجتهاد يلزم الدور قال الفصل الثاني في حكم الاجتهاد اختلف في
تصويب المجتهدين بناء على الخلاف في ان لكل صورة حكما معينا وعليه دليل قطعي او ظني والمختار
ما صح عن الشافعي رضي الله عنه ان في الحادثة حكما معينا عليه امارة من وجدها اصاب ومن
فقدها اخطا ولم يأثم لان الاجتهاد مسبوق بالدلالة لانه طلبها والدلالة متاخرة عن الحكم
فلو تحقق الاجتهادان اجتمع النقيضان ولانه قال عليه السلام من اصاب فله اجران ومن اخطا فله
اجر واحد قيل لو تعين الحكم فالمخالف له لم يحكم بما انزل الله فيفسق ويكفر لقوله تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله الاية قلنا لما امر بالحكم بما ظنه وان اخطا حكم بما انزل الله قيل لو لم تصوب الجميع
لما جاز نصب المخالف وقد نصب ابو بكر رضي الله عنه زيدا رضي الله عنه قلنا لم يجز تولية
المبطل والمخطي ليس بمبطل اقول الفصل الثاني في حكم الاجتهاد اختلف الايمة في
تصويب المجتهدين ومعناه هل كل مجتهد في المسايل الفروعية مصيب ام لا والخلاف في هذه
المسالة مبني على الخلاف في مسالة اخرى وهي ان كل صورة من صور الوقايع هل لله تعالى فيها حكم
معين ام ليس فيها ذلك بل الحكم فيها ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فان كان الحق ان لله تعالى
في كل صورة من صور الوقايع الاجتهادية حكما معينا لا يكون كل مجتهد مصيبا بل المصيب
منهم من حكم بذلك الحكم المعين وان كان الحق ان حكم كل حادثة منها ما ادى اليه اجتهاد المجتهد
كان كل مجتهد مصيبا وضبط المذاهب فيه ان يقال المسالة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى
فيها قبل الاجتهاد حكم معين او يكون وحينئذ اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وحينئذ اما ان
يكون ذلك الدليل قطعيا او ظنيا فهذه اربعة اقسام اما القسم الاول منها وهو ان لا يكون
لله تعالى في المسالة الاجتهادية حكم معين قبل الاجتهاد فهو مذهب المصوبة وهم جمهور
المتكلمين كالاشعري والقاضي ابي بكر من الاشاعرة وكابي الهذيل وابي علي وابي هاشم
من المعتزلة فعلى هذا يلزم ان يكون الحكم تابعا لظن المجتهد فيختلف باختلاف الاجتهاد فكذا
قال الامام في المحصول لكن فيه شيا وهو ان الاشعري لما زعم قدم الحكم كيف يذهب الى ان
المسالة الاجتهادية لا يكون فيها قبل الاجتهاد حكم فان صح هذا النقل عنه كان مذهبه متناقضا
واما القسم الثاني وهو ان يكون لله تعالى في الواقعة حكم معين ولا يدل عليه دليل فهو قول
طايفة من الفقهاء والمتكلمين وقالوا زعموا ان ذلك الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب
بالاتفاق فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد وخاب عنه اجر واحد على تحمل الكد دون الخيبة
واما القسم الثالث وهو ان في الواقعة حكما معينا وعليه دليل ظني فهو مذهب طايفة من
المتكلمين وهؤلاء اتفقوا على ان المجتهد مامور بطلبه واختلفوا في ان المخطي هل يستحق العقاب

ام لا وبتقدير انه هل ينقض قضا القاضي اذا حكم بالخطا ام لا فذهب بشر المريسي منهم الى تاثيم المخطي
والاصم منهم الى نقض قضا القاضي فيه واما القسم الرابع وهو ان لله تعالى في كل صورة من صور
الوقايع حكما معينا وعليه امارة ظنية من وجد تلك الامارة اصاب ومن فقدها اخطا لكن المكلف
لم يكلف باصابتها لخفايها وغموضها فلذلك كان المخطي معذورا ماجورا فهو مذهب الشافعي
رضي الله عنهما ومختار المصنف يريد ان يثبته واحتج عليه بوجهين الاول ان حكم الواقعة ما هو
معين في الواقع لا ما ادى اليه اجتهاد المجتهد لان الاجتهاد متاخر عن دلالة الدليل على الحكم اذ الاجتهاد
عبارة عن طلب دلالة الدليل على الحكم وطلب الشي متاخر عن ذلك الشي فالاجتهاد متاخر عن دلالة
الدليل على الحكم ودلالة الدليل على الحكم متاخرة عن الحكم لكونها نسبة بين الدليل وبين المدلول الذي
هو الحكم فالحكم سابق على الاجتهاد بمرتبتين فلو كان حكم الاجتهادين المودي احدهما الى النفي
والاخر الى الاثبات حقا اجتمع النقيضان لتحقق النفي والاثبات قبل الاجتهادين وذلك باطل
الثاني قوله عليه الصلاة والسلام من اصاب فله اجران ومن اخطا فله اجر واحد يدل [illegible] احدهما
ان المجتهد قد يكون مخطيا وقد يكون مصيبا وذلك يدل على ان في الواقعة حكما معينا والا لكان الحكم
بكون احدهما مخطيا والاخر مصيبا ترجيحا بلا مرجح وثانيهما ان المخطي لا يأثم لانه عليه الصلاة
والسلام حكم بان المخطي ماجور فلا يكون ماثوما قيل عليه لو كان لله في الواقعة قبل الاجتهاد حكم
معين لكان ما انزل الله تعالى في تلك الواقعة ذلك الحكم فالمخالف له وهو الحاكم بغير ذلك الحكم لم يحكم
بما انزل الله وذلك ظاهر وحينئذ يفسق او يكفر لقوله تعالى في موضع من التنزيل ومن لم يحكم بما
انزل الله فاولئك هم الفاسقون وفي موضع اخر فاولئك هم الكافرون لكن المخالف ليس بفاسق
ولا كافر اجماعا فلا يكون في الواقعة حكم معين وهو المطلوب قلنا في الجواب عنه ان المجتهد لما كان
مامورا بان يحكم بما ادى اليه ظنه فان كان خطا كان المخالف الحاكم بما ادى اليه ظنه الخطا حاكما
بما انزل الله اذ من جملة ما انزل الله ان كل مجتهد مامور بان يحكم في الواقعة بمقتضى ظنه وان كان
خطا وحينئذ لا يكفر المخالف ولا يفسق وهذا الجواب بعد ما قررناه ولا شك ان الامر بالاجتهاد
لا ينافي كونه خطا ثم اعترض مرة اخرى وقيل لو كان حكم الله تعالى في الواقعة قبل الاجتهاد
معينا لم يكن جميع المجتهدين فيها مصيبا اذ الحاكم منهم بما عدا ذلك الحكم لا يكون مصيبا واذا
لم يكن الجميع مصيبا لما جاز لاحد من الصحابة ان ينصب للحكم في الحوادث من خالفه في
الاجتهاد فيها لان المخالف بزعمه حاكم بغير ذلك الحكم المعين وغير ذلك الحكم المعين باطل فيكون
المخالف بزعمه مبطلا اذ لا نعني بالمبطل سوى الحاكم بالباطل والمبطل لا يجوز نصبه اجماعا
فثبت انه لو لم يكن كل مجتهد مصيبا لما جاز نصب المخالف لكن جاز نصبه لان ابا بكر
رضي الله عنه نصب زيد بن ثابت وزيد كان يخالفه في كثير من المسايل فيكون كل مجتهد مصيبا
فلا يكون الحكم في الواقعة قبل الاجتهاد معينا وهو المطلوب قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان المخالف

بالاجتهاد مبطل بل هو مخطئ فالمبطل هو الذي خالف الحق عمدا لا اجتهادا فالمخطئ غير المبطل
والمجموع انما هو تولية المبطل لا المخطئ فلا يتم ما ذكرتم **قال** فرع اذا قال لو رأى الزوج
لفظة كناية ورأت الزوجة صريحا فله الطلب ولها الامتناع فيراجعان غيرهما الثاني اذا تغير
الاجتهاد كما لو ظن ان الخلع فسخ ثم ظن انه طلاق فلا ينقض الاول بعد امضاء الحكم وينقض قبله
اقول فانا نذكر المسئلتين فرعا على القول بالاجتهاد سواء كان في الواقعة حكم معين ام لا
الفرع الاول في بيان كيفية رفع التنازع في واقعة تعلقت بالمجتهدين ولا يتصور توافقهما فيها
كما اذا تلفظ الزوج بلفظ من الفاظ الطلاق ورآه كناية فيه ولم ينو معه ورأت الزوجة المجتهدة
ذلك اللفظ صريحا في الطلاق فللزوج طلب الوطء منها لبقاء الزوجية بينهما في ظنه لان اللفظ في ظنه
كناية والكناية لا تنفع بدون النية وللمرأة الامتناع منه لوقوع الطلاق بذلك اللفظ في ظنها
لكونه من الصريح عندها فهذه منازعة لا يتصور فيها توافقهما وهي اشكال يرد في المذهبين
اما في القول بالتصويب فظاهر واما في القول بعدمه فلان اهل التحقيق منهم يقولون انه يجب على
المجتهد العمل بموجب ظنه اذا لم يعرف كونه مخطئا وطريق الفصل بينهما في القولين ان يراجعا غيرهما
من المجتهدين ليفصل بينهما وان كان صاحب الواقعة حاكما فاذا الحاكم لا يجوز له ان يحكم لنفسه بل
يجب من يقضي بينهما اما في القول بالتصويب فلان كلا من الاجتهادين لما كان صوابا فلم يرجح
احدهما على الاخر الا بمرجح فاذا انضم الى احدهما حكم الحاكم المجتهد رجحه على الاخر لما عرفت
ان الظنين راجح على ظن واحد واما في القول بالتخطئة فلان حكم الحاكم اذا انضم مع احدهما
صار ذلك الطرف كثيرا وغلبة بالنسبة الى الطرف الاخر وقد عرفت ان الاكثر يوفقون للصواب
الترجيح يوفقه الاكثرون **الفرع** الثاني في ان الاجتهاد اذا تغير فهل يجوز نقضه بالاجتهاد
الثاني ام لا فنقول اذا تغير الاجتهاد كما اذا اجتهد فظن ان الخلع فسخ للنكاح فنكح امرأة
خالعها ثلاث مرات ثم تغير اجتهاده فظن ان الخلع طلاق فان تغير بعد قضاء القاضي بمقتضى
الاجتهاد الاول كما اذا حكم بصحة ذلك النكاح ثم تغير اجتهاده لم يجز له نقضه بالاجتهاد الثاني
بل يبقى النكاح صحيحا وليس له نقضه لان نقضه نقضا للاجتهاد الاول لان قضاء القاضي لما اتصل به
تأكد فلا يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان تغير قبل قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الاول وجب
عليه نقضه بالاجتهاد الاول لانه ظن خطأه وصواب الاجتهاد الثاني والعمل بالظن واجب
عليه لما عرفت مرارا **قال** الباب الثاني في الافتاء وفيه مسائل الاولى يجوز الافتاء
للمجتهد ومقلد الحي واختلف في تقليد الميت لانه لا قول له لانعقاد الاجماع على خلافه
والمختار جوازه للاجماع عليه في زماننا **اقول** الباب الثاني من الكتاب السابع
في الافتاء وفيه مسائل لان الافتاء يستدعي المفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء
افرد لكل مسئلة الاولى في بيان المفتي اعني بيان من يجوز له الافتاء ومن لا يجوز له ذلك فنقول

المسئلة

يجوز

يجوز الافتاء للمجتهد بلا خلاف وكذا يجوز لمقلد الحي بان كان حاكيا عن حي من اهل الاجتهاد
سمعه منه مشافهة لان عليا رضي الله عنه اخذ بقول المقداد في المذي حاكيا عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم ولهذا يجوز للمرأة ان تعمل في حيضها بقول زوجها حكاية عن المفتي واختلف في جواز تقليد
الميت اي ان كان حاكيا عن ميت من اهل الاجتهاد فهل يجوز الافتاء بالحكاية عن المستفتي لغيره الاخذ
بقوله ام لا فيه خلاف فذهب الاكثرون الى انه لا يجوز لان قول الميت غير معتبر لانعقاد الاجماع على خلافه
ولو كان قول الميت معتبرا لم يكن الاجماع المخالف لقوله معتبرا واذا لم يكن قول الميت معتبرا لم يجز الاخذ به
والعمل بمقتضاه اذ هو المعني بعدم اعتبار القول فان قيل فلم صنفت الكتب واعتبرت
مع فناء اربابها قلنا لاستفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم وكيفية بناء بعضها على بعض ولمعرفة
المتفق عليه من المختلف فيه لكن المختار عند الامام والمصنف جواز الافتاء للمقلد الميت واحتج
الامام في المحصول عليه بوجهين الاول انعقاد الاجماع في جواز العمل بهذا النوع من الفتوى
اذ ليس في الزمان مجتهد وفيه نظر لان الاجماع لما كان عبارة عن اتفاق مجتهدي كل عصر فاذا خلا عصر
عن مجتهد لا يتصور فيه الاجماع نعم لو قال لما خلا زماننا عن المجتهد وعن الحاكي عنه مشافهة فيعمل بالحكي
عن الميت ضرورة لكان احسن سلمنا تصور انعقاد الاجماع فيه لكن لا نسلم انعقاد الاجماع في ذلك
مطلقا لان المختار في الاحكام ان المفتي الذي ليس بمجتهد انما يجوز له الافتاء بمذهب غيره من المجتهدين
اذا كان مجتهدا في ذلك المذهب مطلعا على ماخذ اقوال امامه قادرا على التفريع عليها متمكنا
من الجمع والفرق والنظر والمناظرة فيها لانعقاد الاجماع من اهل كل عصر على قبول هذا النوع
من الفتوى اما اذا لم يكن كذلك فلا يجوز له الافتاء واذا كان كذلك لم يكن الاجماع منعقدا في جواز
افتاء المقلد مطلقا الوجه الثاني ان العدل الموثوق به اذا حكى عن مجتهد غير الحي كالعامي
غلب في ظنه صدق الحاكي وصدق المجتهد واذا غلب في ظنه صدقهما غلب في ظنه ان حكم الله
ما حكاه العدل فيعمل به لما عرفت ان العمل بالظن واجب **قال** الثانية يجوز الاستفتاء
للعامي لعدم تكليفهم في شيء من الاعصار بالاجتهاد وتفويت معايشهم واستضرارهم
بالاشتغال باسبابه دون المجتهد لانه مامور بالاعتبار وقيل معارض بعموم قوله تعالى فاسألوا
واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقول عبد الرحمن لعثمان رضي الله عنهما أبايعك على
كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين رضي الله عنهما قلنا الاول مخصوص
والامر يجب بعد الاجتهاد والثاني في الاقضية والمراد من السيرة لزوم العدل **اقول**
المسئلة الثانية في بيان المستفتي اعني بيان من يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز له ذلك فنقول يجوز
الاستفتاء للعامي لاجماع السلف على ذلك لان العوام لم يكلفوا في شيء من الاعصار بالاجتهاد ولو
كانوا مامورين بالاجتهاد لكلفهم السلف به وهو ظاهر وايضا لتفويت معايشهم واستضرارهم
بسبب الاشتغال باسباب الاجتهاد وهو تحصيل الادلة المقتضية للتمكن من الاجتهاد دون

المجتهد فانه لا يجوز له الاستفتاء بعد الاجتهاد واما قبله فان الاستفتاء ترك للاعتبار وترك الاعتبار
ترك المامور به اذ الاعتبار مامور به لقوله تعالى فاعتبروا وترك المامور به معصية لما عرفت فالاستفتاء
للمجتهد معصية فلا يجوز فان قلت قوله تعالى فاعتبروا عام يشمل العامي ايضا فوجب ان لا يجوز
له الاستفتاء ايضا قلنا مسلم لكن ترك العمل به في حق العامي للعجز مبني محمول به في حق المجتهد
فان قيل ما ذكرتم وان دل على عدم جواز استفتاء المجتهد لكنه معارض بوجوه ثلاثة الاول
التمسك بقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه يدل على جواز السؤال عند عدم العلم
سواء كان السائل عاميا او مجتهدا لان الامر بالسؤال عام يشمل المجتهد وغيره من لا يعلم والمجتهد
قبل الاجتهاد غير عالم بالمسألة فجاز له السؤال حينئذ اعني الاستفتاء ايضا وهو المطلوب الثاني قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم يدل على وجوب طاعة اولي الامر على كل واحد
من المؤمنين سواء كان مجتهدا او غيره والعلماء من اولي الامر لان امرهم ينفذ على الولاة والحكام فوجب
طاعتهم على كل واحد من المؤمنين خص عنه المجتهد بعد الاجتهاد اجماعا فبقي معمولا به في حق المجتهد
قبل الاجتهاد فجاز للمجتهد قبل اجتهاده الاخذ بقول العلماء وهو المطلوب الثالث التمسك
باجماع الصحابة فانه روي ان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان نجز توليتك الخلافة ابايعك على كتاب الله
وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين والتزم عثمان ذلك وكان قول عبد الرحمن
والتزام عثمان بحضر من اكابر الصحابة فلم ينكر عليهما احد فكان ذلك اجماعا منهم على جواز
اخذ المجتهد بقول مجتهد اخر قلنا في الجواب عن الاية الاولى انها مخصوصة بالعوام اذ
لو شملت المجتهدين الغير العالمين لجاز للمجتهد السؤال بعد الاجتهاد لكونه غير عالم بالحكم حينئذ
لكونه ظانا به لكن لا يجوز للمجتهد التقليد بعد الاجتهاد اتفاقا وفيه نظر فان كون المجتهد ظانا
بالحكم لا ينافي كونه عالما به لما عرفت في صدر الكتاب من ان الحكم مقطوع به والظن في طريقه وفي الجواب
عن الاية الثانية انها انما وردت في الاقضية دون المسائل الاجتهادية وذلك لان الصحابة رضي
الله عنهم ردوا على عمر رضي الله عنه في المسائل التي اخطا فيها فيكون وجوب طاعة ولاة الامر
مخصوصا بالاقضية دون المسائل الاجتهادية وفي الجواب عن الاجماع ان المراد من سيرة
الشيخين في قول عبد الرحمن لزوم العدل لا الاخذ باجتهادهما ولو جاز للمجتهد تقليد الميت
وهو باطل اجماعا حينئذ قال الثالثة انما يجوز في الفروع وقد اختلف في الاصول
ولنا فيه نظر وليكن هذا اخر كلامنا والله الموفق والهادي والحمد لله رب العالمين وصلاته
وسلامه على محمد واله وصحبه الطيبين الطاهرين صلاة دائمة الى يوم الدين اقول
المسألة الثالثة فيما يجوز فيه الاستفتاء يجوز للعامي الاستفتاء في الفروع اتفاقا واما في
الاصول فهل يجوز فيه الاستفتاء ام لا فيه خلاف والاكثر على عدم جواز الاستفتاء فيه لا للعامي
ولا للمجتهد لان الرسول عليه الصلاة والسلام وجب عليه تحصيل اصول الدين لقوله تعالى

حطابا

خطابا له فاعلم انه لا اله الا الله فاذا وجب عليه وجب علينا لوجوب متابعته علينا لقوله تعالى
فاتبعوه ولي فيه نظر فان وجوب تحصيل اصول الدين ربما كان من خصائصه فلا يجب علينا
واما وجه نظر المصنف فيجوز ان يكون المراد منه انا لما بينا ان المجتهد في الفروع جاز ان
يكون مقلدا في المسائل الاصولية لم يكن تحصيل اصول الدين واجبا على المجتهد واذا لم يجب عليه
جاز له الاستفتاء في اصول الدين واذا جاز له جاز لغيره اجماعا فيجوز الاستفتاء في اصول الدين
لكل واحد سواء كان مجتهدا او لا والله اعلم بالصواب والحمد لله وحده

وكان الفراغ من تعليق هذه النسخة المباركة سابع عشر شهر جمادى الاخر سنة سبع وسبعين وثمانمائة
على يد مالكها اقل عبيد الله واحوجهم الى عفو ربه ومغفرته
زكريا... ولمن شاء الله من بعده ... احمد بن محمد ...
والحمد لله وحده وصلى
الله على سيدنا محمد
... وعلى اله
امين
امين
امين

هو
قد تشرف بتملك هذا الكتاب الشريف
المبارك العبد الضعيف النحيف ابن سيد محمد
سيد على الخادم الحسيني



